د. عبدالله الفَيْفي

نَقْدُ القِيَم

مقاربات تخطيطية لمنهاج علمي جديد





د.عبدالله بن أحمد الفَيْفي

كلية الآداب - جامعة الملك سعود - الرياض

نقْدُ القِيَم
مقاربات تخطيطيّة
لمنهاج علمي جديد



Arab Diffusion Company

نقدُ القيَم
مقاربات تخطيطيّة
لمنهاج علمي جديد

د. عبدالله بن أحمد الفَيْفي



ص.ب. 113/5752

E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: ٩٦١١-٦٥٩١٤٨ - ٩٦١١-٦٥٩١٥٠ فاكس: ٩٦١١-٦٥٩١٥٠

ISBN 9953-476-66-7

الطبعة الأولى ٢٠٠٦

المحتويات



تمهيد

ليس القارئ في حاجة إلى أن يُقدّم له تعريف بأهمية موضوع عن القِيَم. فالقِيَم الإنسانية من مسلّمات الطبع الإنساني السويّ في كل عصر وثقافة. ومع هذا فهي تشكلّ كل حياة الإنسان، في حالتي وعيه أو لا وعيه، أي أنها من الخطورة في البناء الشخصي والاجتماعي والحضاري، بحيث يغدو البحث فيها من أشدّ القضايا ضرورة وإلحاحاً في أمّة نابهة. فلا غرو إذن أنْ كانت مدار رسالات الأنبياء والرسل ومحطّ انشغال الثوار والمصلحين، في كل زمان ومكان.

وما تزعم هذه القراءة لنفسها نبوّة ولا ثورة، وإن كانت لتطمح إلى أن يكون لها في الإصلاح نصيب. وهذا مطمح أيّ بحث جادّ، ولا سيما حين يكون قريباً ـ كأشد ما يكون القرب ـ من حياة الناس، بآمالها وآلامها، كهذا البحث في موضوع القِيَم. وإنما حال الباحث مع هذا الموضوع كحال ابن خلدون حينما ألفى مادة التاريخ بين يديه قد كُتبث، فطمح إلى أن يؤسّس من خلالها منهجاً علمياً مبتدعاً، هو علم التاريخ، يكون من أهدافه مجاوزة السرد والتسجيل لحوادث التاريخ إلى تحليل الوقائع التاريخية ومقايستها ومقارنتها، لاستنباط أجهزة النظم الكلية التي تحكم وجودها وتحركاتها. ذلك أن هذه

الدراسة في نقد القيم العربية والإسلامية تجري منطلقةً أساساً من تلك المادة العلمية القيّمة التي حوتها موسوعةٌ نُشرت في عام ١٤٢١هـ= ٢٠٠٠م، تحت عنوان «موسوعة القيم ومكارم الأخلاق العربية والإسلامية». وكأنما لتاريخ النشر هذا في ذاته دلالته؛ إذ يأتي على مشارف قرن ميلادي جديد وألفية ثالثة من حياة العرب والإنسانية.

هذه الموسوعة موّلها وأمر بنشرها (الأمير مشعل بن عبد العزيز آل سعود). وأشرفت على مشروعها لجنة مكوَّنة من (الأمير الدكتور منصور بن متعب بن عبد العزيز ـ رئيساً)، و(الأستاذ الدكتور خالد بن حمد العنقري ـ وزير التعليم العالي، في المملكة العربية السعودية)، و(الأستاذ الدكتور فيصل بن عبد القادر طاهر)، و(الشيخ الدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمن العجلان). وأدار مشروعها (الأستاذ الدكتور عوض بن حمد القوزي). أمّا إعداد هذه الموسوعة فقد نهض به فريق علميّ كبير، كان رئيسه (الأستاذ الدكتور مرزوق بن صنيتان بن تنباك).

وقد بلغ عدد الباحثين والباحثات في هذه الموسوعة ٤٨ باحثاً وباحثة. وعدد المحكمين والمحكمات ٤٣ محكّماً ومحكّمة. وكان الجميع من أبرز الأسماء العلمية المعروفة، من السعودية ومختلف أقطار الوطن العربي الكبير، من أساتذة جامعيين وباحثين آخرين، كما هو واضح من مسرد الباحثين في مستهل المقدمة. وقد تحدّثت «مقدمة الموسوعة» عن هذا، (١: ٢٥ ـ ٢٦)، قائلة: «كانت الأسماء أمامنا كثيرة، والكفاءات العلمية متوفِّرة، لا سيما ونحن ننظر إلى جامعاتنا العربية في وطننا

العربي الكبير بمنظار واحد تجاه هذه المسؤولية، إيماناً منا بأن موضوعاً مثل هذا لا يهم أمره قطراً دون قطر، بل إن بلادنا العربية الإسلامية كلها مسؤولة عنه، مهتمة بأمره». أمّا منهجها ومصادر بحثها فقد أشارت إليهما قائلة: «ابتدأت أولى الخطوات بمسح شامل لمصادر الثقافة العربية وكتب التراث العربي، وأولها دستور الأمة، قرآنها المجيد، ثم كتب السنة، فكتب الأدب والأمثال ودواوين الشعر، ومصادر الحكمة، وكتب التاريخ والسير، وكل ما له صلة بالثقافة العربية من دراسات معاصرة، ومن ثم استُخلص من هذه المصادر نماذج مما ينطبق عليه شرط الاختيار». (١: ٢٦). غير أن معظم كُتّاب الموسوعة ـ عند التتبع ـ كانوا من المتخصِّصين في اللغة العربية وآدابها أو الثقافة الإسلامية، وقليل منهم متخصص في مجال الدراسات الاجتماعية أو التربوية. وكذلك كانت الغلبة الواضحة في مادة الموسوعة للموروث الأدبيّ، حيث ذكرت الموسوعة (١: ٢٧): أنها «عند البحث تبيّن غنى المكتبة العربية بالموروث الأدبي». أمّا لجان العمل في الموسوعة فقد تمثلت في خمس لجان، هي: اللجنة العلمية ـ وكان كاتب هذه السطور عضواً فيها ـ ولجنة التحكيم، ولجنة الصياغة والتحرير، ولجنة المتابعة، ولجنة التنفيذ والإدارة.

ومن هذا يظهر ما حظيت به هذه الموسوعة من احتفاء واسع يتناسب مع قيمتها الأخلاقية وأهميتها العلمية. فلقد قَدَّمَتْ إحدى وخمسين قيمة اجتماعية عربية أو إسلامية، وهي: (الآداب، إجابة الدعوة، اجتناب الظن، الإحسان، الأسرة،

إصلاح ذات البين، إكرام النفس، الأمانة، الإيثار، البشاشة، التسامح، التعاون، التفاؤل، تفريج الكربات، التواضع، الجوار، حب الخير للناس، الحرية، حسن المعاملة، حفظ اللسان، حق الجار، الحكمة، الحِلْم، الحياء، الرحمة والشفقة، السِّرّ، السلام، سلامة الصدر، الشجاعة، الشفاعة، الشكر، الصبر، الصحبة، الصداقة، الصدق، الصراحة، طلب العلم، العادات العربية، العدل، العفة، العفو، الغيرة، الفصاحة، الفضيلة، الفطرة، الكرم، المروءة، المشورة، النظافة، الوسطيّة، الوفاء). وخصّت كل واحدة من هذه القِيَم بمجلد صغير. لتبلغ عدد مجلّداتها، مع مقدمة الموسوعة، ٥٢ مجلداً، موثّقة مفهرسة فهرسةً علمية. وكان القائمون على الموسوعة يتوخّون بإخراجها على تلك الكيفية أن تصبح في متناول الناشئة والطلبة مستقبلاً، في مدارسهم وجامعاتهم ومنازلهم، وإن كان لسوق توزيع الكتاب منطقُه الآخرُ في نهاية المطاف.

إن هذه الموسوعة ـ وإن لم تدّعِ لنفسها الإحاطة بمادة القِيَم العربية والإسلامية، وهو ما لا يتوقّع منها على كل حال ـ قد جاءت بمثابة تأسيسٍ فريدٍ لدراسات علمية لاحقة، تنبني عليها أو تنطلق منها، وإن تبدّى أنها إنما تسعى في المقام الأول إلى أهدافٍ تربويّة لنابتة الأجيال. وذلك أنها تُزلف بين أيدي الباحثين مادة خصبة للبحث والتأمّل، غير مسبوقة في مجالها إلا في حدود خاصة، كما في «موسوعة الأخلاق الإسلامية وأسسها»، (١٩٧٩)، لعبد الرحمن حبنكة الميداني، أو «موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم»، (١٩٩٨)،

بإشراف صالح بن عبدالله بن حميد، وعبد الرحمن بن محمد ابن عبد الرحمن بن ملّوح. وهما كتابان رجعت «موسوعة القِيَم ومكارم الأخلاق» إليهما. وما هذه القراءة سوى فاتحة ما مهّدت هذه «الموسوعة» السبيل إليه. حيث بدا أن هذا الديوان الموسوعي من قيم العرب والمسلمين ـ وقد طُرح إلى عامة القراء ـ لا تكتمل قيمته الفعلية دون قراءته نقديّاً. فكان أن اختار الدارس تسمية هذه القراءة بـ«نقد القِيَم». وهو عنوان لا يعني الانحصار في نقد الموسوعة في ذاتها، وإن ارتكز على مادتها، وإنما يعني أكثر من ذلك نقد الخطاب الذي يفرزه ما حوته الموسوعة من أفكارٍ حول القِيَم، أو ما تنصّلتْ عنه منها، بحيث جاءت ـ في مجمل هذا كله ـ تعكس نسيج الشخصية العربية، حتى في طريقة مصنّفي الموسوعة إلى تناول القِيَم.

إن استعمال «القيمة Value» ـ مدركاً فلسفيّاً ومصطلحاً ـ حديثُ العهد، لا يتجاوز عمرُه في الفكر الغربي ثلاثينيات القرن الماضي، حيث وُلد في أحضان الفلسفة الوضعية في (فِيَنّا، بالنمسا) بعد الحرب العالمية الأولى[1]. ومن ثم، وعلى الرغم من أن الاهتمام بمسألة القِيَم قديم قِدم التاريخ الفلسفي، فإن المحاولات الجادّة لدراسة القِيَم دراسة علمية «امبريقية» إنما ظهرتْ حديثاً. حيث قام في العصر الحديث «علم اجتماع القِيَم» بوصفه فرعاً من الفروع المستحدثة في علم الاجتماع. إلا أنه ظلّ فرعاً من مباحث علم الاجتماع، وأهملتْ الدعوة لقيامه

(١) انظر: بيومي، محمد أحمد، علم اجتماع القِيَم، ٤٥.

موضوعاً مستقلاً للبحث. بل لقد قامت دعوة إلى أن يترك علمُ الاجتماع القِيمَ وشأنها إلى البحث الفلسفي والأخلاقي. وهو ما حدث بالفعل، إذ ما زالت القِيَم تناقش تحت مقولات الأخلاق وفلسفتها، مع أن «نظرية القيمة» ـ كما يؤكّد W. H. Werkmeister، وS. C. Pepper ـ ينبغي أن تكون أوسع مجالاً من الأخلاق[1]. بل لقد استمرّ اختلاف الآراء، لا حول مجال «نظرية القيمة» فحسب، ولكن أيضاً ـ وعلى نحو كبير ـ حول: ما القيمة؟ لينتهي معظم الفلاسفة إلى أن «القِيَم والتقييم خارج نطاق التفسير العلمي»[2]. لذلك ظل مشروع البحث العلمي في القِيَم يرواح مكانه في العصر الحديث، مع بعض استثناءات قليلة حاولت مقاربة القِيَم بمنهجية علمية[3].

ولذا، فإن هذه القراءة لتتطلّع أيضاً بمراودة هذا الحقل إلى اجتراح هذا الأفق البحثي، سعياً نحو ما يمكن أن يفضي في مستقبل الأيام إلى تخلّق علم جديد هو: «علم القيم الإنسانية».

(١) انظر في هذا: م.ن.، ٩؛ ٦٨ ـ ٦٩؛ ٢٠٩. محيلاً إلى:

Werkmeister, W. H., **Man and His Values**, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1967), P. 145; Pepper, S. C., The Sources of Value, (Berkeley: University of California Press, 1958), P. 7.

(٢) انظر: م.ن.، ٧٠؛ ٧٢.

(٣) يشير (م.ن.، ٧٣) إلى عملين حاولا ذلك، هما:

M. Margenau and F. Oscanyan, **«A Scientific Approach to the Theory of Value»**, The Journal of Value Inquiry, Vol. 3 (1969), No. 3, Rescher, **«The Study of Value Change»**, Ibid., Vol. 1 (1967), No. 1.

فكما أن الدراسات الاجتماعية الحديثة تعلن أن الظواهر الخُلُقية ظواهر اجتماعية، وأن لها «قواعد» يمكن التعرّف عليها، وأن بالإمكان وصفها وتصنيفها والوقوف على القوانين التي تفسرها[1]، كذلك (القيم) بمفهومها الأشمل ينطبق عليها ما ينطبق على الظواهر الخُلُقية. فبوسع (علم القيم) أن يتصدّى لدراسة قوانين نشوء القِيَم وحركاتها عبر التاريخ، كما سيدرس حالات انقراض القِيَم وتبدّلاتها، تلك الحالات الشبيهة بما هو حادث ـ أزلاً أبداً ـ في مختلف الظواهر الاجتماعية والطبيعية. نعم، رأت المدرسة الاجتماعية أن للمجتمع ضميراً جمعيًا هو الذي يسنّ القِيَم السلوكية للفرد[2]، ولكن هل دُرس هذا الضمير، من حيث هو، في تشكّلاته المختلفة وتحولاته المستمرّة؟ وصحيح أن «كل من يسعى إلى تصنيف الثقافات (أو بعبارة أقلّ طموحاً، أن يصوغ تعميمات كلية حول السلوك الإنساني) معرّض لمجابهة أولئك الذين يتمسّكون بالخصوصية الكامنة في المجتمعات والتنظيمات المختلفة، وينهضون مع علماء الأنثروبولوجيا محتجين: «ليس صحيحاً في قبيلتي»، «إلا أنه بالرغم من التسليم فعلاً بأن للأمم «أنظمة متميزة من القيم والمعتقدات والعادات، فإنه من الممكن حصر قناعاتهم حول

(١) انظر: إبراهيم، زكريا، الأخلاق والمجتمع، ٤ ـ ٥. نقلاً عن:
E. Durkhein: «**Division du travail social**». Paris, P. U. F., 4e e'dition, p. XXXVII.

(٢) يُنظر في هذا: دوركايم، إميل، علم اجتماع وفلسفة، خاصة: ٦٧ ـ ١٠٦؛ التربية الأخلاقية؛ قواعد المنهج في علم الاجتماع.

الحياة في عدد قليل من التحيّزات الثقافية»[1].

«علم القيم»، إذا وُجد، إذن لا بدّ سيتداخل مع علوم أخرى، في صدارتها علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الإناسة (الأنثروبولوجيا). أهو نفسه (علم الأخلاق Ethics)؟ لا شك أنه سيتقاطع مع علم الأخلاق، لكن «الأخلاق» لا تترادف تماماً مع «القِيَم»، كما توشك «موسوعة القيم ومكارم الأخلاق»[2] أن توهم قارئها، على الرغم من تركيب عنوانها من هذين المصطلحين معاً ـ «القِيَم» و«الأخلاق» ـ ما يشير إلى التفريق بينهما. وعلى الرغم أيضاً مما قدمته (١: ٤٧) من تعريف دالّ على شمولية القِيَم وخصوصية الأخلاق، في قولها عن القيمة إنها «لا يحدّها إلا السياق حيثما يأتي متضمّناً بعض المقاصد التي تشملها هذه الكلمة، وإلا فإنها ستدلّ على كل سلوك تحكمه مقوّمات منهجية سليمة، يتقبّلها المجتمع السليم ويثمّن دورها في صناعة الترابط الذي ينشده في كل حين». وكذلك ما تذكره (١: ٧٦) مشيرة إلى أن القِيَم الأخلاقية ما هي إلا جزء من القِيَم العامة، حينما تقول: «إن بعض الباحثين يُجملون كل القِيَم في مجموعات نسقية، هي قِيَم في المجال الأخلاقي، مثل الشعور بالواجب، وحياة الضمير، وقِيَم المجال الجمالي، بكل معانيه وأبعاده، وقِيَم المجال النفعي».

---

(١) تومبسون، ميكل؛ ريتشار إليس؛ آرون فيلد افسكي، **نظرية الثقافة**، ٣٦ - ٣٧.

(٢) ١: ٣٩.

إن الأخلاق، إذْ تَزرَعُ البذار الأولى للقِيَم العامّة، إنما تشكّل في الممارسة دائرةً تنضوي تحت الدائرة الأوسع، (دائرة القِيَم). ومن ثم لن يكون «علم القِيَم» مرادفاً لـ«علم الأخلاق». فعلم الأخلاق هو علم معياريّ يبحث في الأخلاق القيمية، التي تنصبّ على الأفعال الإنسانية، من حيث هي: خيرٌ أو شرّ. وهو ضربان، علم السلوك، أو علم الأخلاق العمليّ، وضربٌ يبحث نظريًا في حقيقة الخير والشر والقِيَم الأخلاقية من حيث هي[1]. غير أن «علم القِيَم»، الذي تبشّر هذه القراءة به ـ وإن كان سيرتبط جزئيًا بالبحث في الأخلاق ـ سيُعنى بما هو أدق من الأخلاق، وأعمق، وأشمل. ومما يدلّ على أن مفهوم القِيَم أوسع من الأخلاق أن قِيَماً إسلامية قرآنية ـ مثل «العقل والعقلانية»، و«العلم» ـ لا تدخل في الأخلاق، بالمعنى السلوكي وحقيقة الخير والشرّ. يضاف إلى ذلك أن «علم القيم» لن يبحث في دائرة الأخلاق في الخير والشر فحسب، بل سيشمل بحث المبادئ الأولية التي تشكّل بواعث سلوك الإنسان، تلك البواعث التي تمثّل لديه حوافزه الذهنية والنفسية والدينية والاجتماعية والفلسفية، الموجّهة لسلوكه الجماعي. وبالجملة، فإن «علم القيم» من هذا المنظور سوف يشمل في دائرته الأوسع ذلك الثالوث الفلسفي الإنساني القديم من: (قِيَم الحق، وقِيَم الخير، وقِيَم الجمال)، تلك القِيَم الكبرى في الوجود الإنساني التي تنبثق عنها جميع القِيَم الفرعية. بل لقد يتعدّى هذه الدائرة لبحث

(١) انظر مثلاً: وهبة، مجدي، معجم مصطلحات الأدب، ١٥٢.

ما يمكن أن يسمى بـ«القيم السالبة» ـ من منظور أخلاقيّ معياريّ ـ أي تلك التي تمثّل قِيَماً وفق عُرف معين أو عصر أو فئة اجتماعية. وذلك كقيمة «الظُّلْم» في العصر الجاهلي، تلك القيمة التي عبّر عنها (زهير بن أبي سُلمى)[1] بقوله:

ومن لا يذدْ عن حوضهِ بسلاحهِ
يُهَدَّمْ، ومن لا يظلمِ الناسَ يُظْلَمِ

مضافاً إليها قيمة «الغَدْر» الذي هُجيت بانتفائه قبيلة عربية، هي قبيلة بني العجلان، حيث قال فيهم (النجاشي الحارثي، ت. ٤٠هـ = ٦٦٠م):

قُبَيِّلَةٌ لا يغدرون بذمّةٍ
ولا يظلمون الناسَ حبّةَ خَردَلِ

في قصة احتكام القبيلة المذكورة لدى (عمر بن الخطاب)، الدالّة على تغيّر القِيَم وعدم ثباتها في المجتمعات. وهذا الفهم هو ما عوّل عليه عمر في جدله مع بني العجلان[2]. بل لقد جعل (أبو الطيّب المتنبي) «الظلم من شيم النفوس»، في بيته المشهور. وإن كان العرب قد رأوا في الظلم حين يصدر من «ذوي القربى» رأياً آخر، عبّر عنه (طَرَفة بن العبد)[3] بقوله:

٩٠. وظُلْمُ ذوي القُرْبَى أَشَدُّ مَضَاضَةً
على المَرْءِ من وَقْعِ الحُسَامِ المُهَنَّدِ

---

(١) شرح ديوان زهير بن أبي سُلمى، ٣٠.

(٢) انظر: الفَيْفي، عبدالله، شعر ابن مقبل: قلق الخضرمة بين الجاهليّ والإسلاميّ، ٥٠ ـ ١٠٠.

(٣) شرح ديوان طَرَفة بن العبد، ١١٣، ١١٥ ـ ١١٦.

مع ما يفخر به هو نفسه، وفي القصيدة نفسها، من ممارسته الظلم والعدوان على الآخرين:

١٠٠. وبَرْكٍ هُجُودٍ قد أثارتْ مخافتي
بَوَادِيَهَا، أمشي بِعَضْبٍ مُجَرَّدِ

١٠١. فمَرَّتْ كَهَاةٌ ذاتُ خَيْفٍ جُلالةٌ
عَقيلةُ شَيْخٍ كالوَبيلِ يَلَنْدَدِ

١٠٢. يقولُ، وقد تَرَّ الوظيفُ وساقُها:
ألستَ تَرَى أنْ قد أتيتَ بِمُؤْيِدِ؟!

١٠٣. وقال: ألا ماذا تَرَوْنَ بشاربٍ،
شديداً علينا بَغْيُهُ، مُتَعَمِّدِ؟

١٠٤. فقالوا: ذَرُوْهُ، إنّما نَفْعُها له،
وإلاّ تَكُفُّوا قاصيَ البَرْكِ يَزْدَدِ!

وكأن ظُلم البعيد قيمة عربية (إيجابية)، في حين أن ظُلم القريب ليس كذلك. ولسان حال الشاعر هنا يحمل ذات الخطاب المعبّر عنه إلى اليوم في المقولة الشعبية: «أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمّي على الغريب»؛ أي أن مبدأ اتخاذ المواقف لا يدور مع الحقّ حيثما دار ولكنه يدور مع العصبية والقرابة حيثما دارا.

وعليه فإن مسألة القِيَم أوسع مدًى وأوغل تأثيراً في حياة الفرد والجماعة من مسألة الأخلاق والخير والشر، بمعناهما الضيّق. والقيم بصفتها هذه دائمة الحركة والتبدّل، زماناً ومكاناً ومجتمعاً. وإن الأصل اللغوي المشتق منه مصطلح «القيمة» لينمّ على ذلك المعنى الكامن وراءه، أي المعنى المادي، المتضمّن

خصلتين، هما: العلاقة المعيارية النسبية بأشياء أخرى نظيرة، وقابلية المقايضة مع تلك الأشياء. وذلك تماماً كقيمة النقود.

ولعل هذا هو ما حدا بـ«موسوعة القِيَم ومكارم الأخلاق» إلى أن لا ترضى في عنوانها بكلمة «القِيَم» لوحدها ولا بعبارة «مكارم الأخلاق» لوحدها، وإنما تقرنهما معاً. وكأن «القِيَم» بمثابة مظلّة تنضوي تحتها «مكارم الأخلاق». أمّا أنّ ما حوته الموسوعة قد انصبّ على مكارم الأخلاق، دون تلك الرؤية الواسعة التي يعنيها مفهوم «القِيَم» ـ حتى لقد غابت قِيَم إنسانية، إسلامية: كقيمة «العمل» على سبيل المثال ـ فقضية أخرى، ستناقش في خطوات المشروع اللاحقة.

وهكذا، فما هذه القراءة إلا محاولة على هذا الطريق الشاق الشائك من نبش هذا الموضوع نقديّاً، تبشيراً بإمكانية مقاربته علميًّا، بحيث يوضع «علم القِيَم» بوصفه علماً في مصاف العلوم القاعدية النافعة للمجتمع البشري. ويومئذ، يوم أن ينشأ علم اسمه «علم القِيَم»، ستُستكمل حلقة جوهرية في دراسة الإنسان والحياة الاجتماعية، ما زالت ـ إلى اليوم ـ تبدو مجهولة على الرغم من تقدّم العلوم الناشئة في القرنين الماضيين، على أصعدتها الشتى من دراسة الفرد، والمجتمع، والتاريخ، والحضارة. ذلك أن البناء الثقافي الذي تسعى إليه أيةُ أمّة لا يُشاد إلاّ وفق خارطة لشبكات من القِيَم المستحدثة أو الموروثة. ولن تكون تلك الخارطة صحيحة الدلالة في سبيل النهوض والحضارة الإنسانية ما لم تخضع لمراجعة ونقدٍ مستمرين، بعيداً عن الإيمان المطلق بأن كل موروث قيمة وكل سائد حقّ.

أمّا «موسوعة القِيَم ومكارم الأخلاق»، فما أظنها قد طرحت نفسها للقراء إلاّ وهي ترجو التفاعل، لا تقريضاً فحسب، وإنما أهم من ذلك إحياءً ونقداً، بما يكمل رسالتها ويواصل البناء على ما أنجزته من تأصيل. والنقد هو ما صرّحت نفسُها داعيةً قراءها إليه (١: ٢٩). على أن الناقد هاهنا ما هو إلا أحد قبيلة «غُزَيّة»، إذْ أسهم ولو جزئيًا في ذاك العمل الموسوعي، وأحد المشاركين في التحكيم ـ وإن بدرجة «استشارية» ـ لجزء واحد من أجزائه. عايش فترة بدايات هذا الجهد المضني الذي كان يضطّلع به الفريق العلمي وإدارة المشروع، وذلك قبل أن ينقطع مسافراً عاماً دراسياً في تفرغ علمي إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ليعود على فرحة إنجاز العمل وصدوره في صورته النهائية. فهو إذن مسؤول، بقدر ما شارك، عمّا لهذا المشروع وما عليه. ولكن أليس أولى بابن القبيلة أن ينقد هو قبيلته قبل أن ينقدها غيره، وقبل أن ينقد غيرها، بل أليس أولى بأن ينقد عمله هو قبل أن ينقد عمل غيره، أو قبل أن ينقده غيره؟ بلى! لقد كان من حق الموسوعة عليه أن ينقدها الآن، كما كان من حقها عليه أن يبدي الرأي حولها مصطلحاً ومنهجاً منذ أول جلسة. ولئن كان قد فعل في الأولى، فأبدى تحفّظه على بعض ما اطّلع عليه منها، فإن قيمة «الشورى»، ثم «الأخذ بأغلبية الأصوات» في الأمر، قد ظلت تقضي أن يؤخذ من رأي كلٍّ ويردّ عليه، حسب معيار ما تبنته أهداف المشروع أصلاً، وما استقر عليه رأي الأغلبية، ومضت إدارة العمل على منواله. أمّا وقد خرج العمل إلى النور، فقد صار حقًا مشاعاً للقراءة والتقييم، وقد حان أن

يرجع إليه واضعوه والمساهمون فيه أنفسهم، قراءً كسائر القراء، وآن أن يستأنفوا القول في أطروحاته وقضاياه، جملة وتفصيلاً.

وفي هذه الخطوة الأولى من مشروع القراءة سيكون التركيز على «المقدمة» التي عقدتها هيئة الموسوعة في مجلّد مستقل بين يدي الموسوعة. وتأتي أهمية هذا المجلد من حيث هو بمثابة المهاد النظري الذي انبثقت عنه المجلدات الأخرى، بمفاهيمها «القِيمية»، ذات العلاقة الجدلية بالدين من جهة والأخلاق من جهة أخرى. تلك المفاهيم التي تمثّل ـ من خلال كُتّابها ـ شريحة اجتماعية «نخبوية»، إنْ في مستواها التعليمي والاجتماعي، أو في معرفتها بالذات الثقافية والآخر، وعبر حقب تاريخية مختلفة، كما تمثّل شريحة متعددة متنوعة، بالنظر إلى اختلاف أطيافها العمريّة، والقُطْريّة، والجنسيّة. أي أنها شريحة تُعدّ في النهاية نموذجاً قياسيًا مثاليًا لاستقراء البُعد الثقافي في القِيَم، ذلك البُعْد الذي يفترض أنه يحمل المرجعية الفكرية التي تنتمي إليها القِيَم في العالمين العربي والإسلامي، في المستويين الذهني والسلوكيّ.

ما القِيْمة؟

القِيمة نموذج ذهنيّ نِسْبيّ من المعتقدات والتصورات ـ الإيجابية أو السلبية ـ منسوجة حول شيء، أو معنى، أو نمط سلوكيّ. يتحكّم في نفوس الناس، وطرائق تفكيرهم، وأحكامهم، واختياراتهم، ومواقفهم، وتصرّفاتهم، وذلك بصفة مستمرة نسبيّاً. وتترتّب عليه نظرة المجتمع الإيجابية أو السلبية إلى أفراده. ومن ثمّ فإنه يُسهم في تنظيم شبكة العلاقات الحيويّة ـ التي تحدّد هوية الإنسان، ومعنى وجوده، وغاياته ـ في ما بينه وبين نفسه، ثم بينه وبين الآخرين، والمؤسسات، والواقع العام، مكاناً وزماناً[1].

وبالرغم من أن كاتب مقدمة «الموسوعة» ـ أو كُتّابها ـ قد زعم أن مفهوم القيمة كان موضوعاً خصباً للدراسات الفلسفية والنقدية، لا في عصرنا الحاضر بل منذ القِدَم، فإنه لم يقدم مثالاً واحداً يدلّ على دراسة القِيَم ـ بمعناها الحديث ـ دراسة علمية أو فلسفية قديمة، وإنما

---

(1) على الرغم من الصعوبة التي يبديها الدارسون في تقديم تعريف شموليّ للقيم، فهذا التعريف محاولةٌ لتطويرٍ مفاهيميّ صياغيّ لما يُطرح من تعريفات للقيمة. وانظر مثلاً: كلاّب، إلهام، «نسق القِيَم في لبنان»، ٩١، نقلاً عن: بركات، حليم، (١٩٨٤)، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)؛ وانظر: الزلباني، **القيم الاجتماعية**، الكتاب الأول: الخلفية النظرية للقِيَم، ١٩.

أورد قول العرب: «قيمةُ كلّ امرئٍ ما يُحْسِن»، ثم ساق ما أورده (الماوردي)[1] من أبيات تقول:

حسودٌ مريضُ القلب يُخْفي أنينَهُ
ويُضْحي كَئيبَ البالِ عندي حَزينَهُ
يلومُ على أن رُحتُ للعِلم طالبا
أُجَمِّعُ من عند الرُّواةِ فُنُونَهُ
فيا لائمي دَعْنِي أُغَالي بقِيْمتي
فقيمةُ كُلِّ الناس ما يحسنونهُ

ومن الواضح أن مفردة «القيمة» في القول المأثور وفي الأبيات متعلّق معناها بالجانب الماديّ أكثر من غيره. ففي قولهم «قيمة كل امرئ ما يُحسن» موازنة ماديّة بين أنواع الإنتاج الذي يتمخّض عنه العمل. وفي الأبيات إشارة إلى أن قيمة العلم أغلى من قيمة المال، الذي يطلبه الناس ويتحاسدون فيه. فالمعنى ما ينفكّ يدور في فَلَك المادة. حتى إن صفة «قَيِّم» في لسان العرب إنما تعني: «مستقيم». ففي الحديث: «أتاني مَلَكٌ فقال: أنتَ قُثَمٌ وخُلُقُكَ قَيِّمٌ»، أي مستقيم حسن[2]. وترد هذه المادة في القرآن الكريم في سياق الآيات التالية:

﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا

(١) موسوعة القِيَم، ١: ٤٨، محيلة إلى: الماوردي، (١٩٥٥)، أدب الدنيا والدين، تح. مصطفى السقّا (القاهرة:؟)، ٥٣.
(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب، (قوم).

يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٣٦﴾﴾[1].

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾﴾[2].

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾[3].

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ ٱلْقَيِّمِ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا مَرَدَّ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ يَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ ﴿٤٣﴾﴾[4].

﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾﴾[5].

وقد فُسّرت صفة «القَيِّمُ» هاهنا على أنها: المستقيم الذي لا زيغ فيه ولا ميل عن الحق[6]. أمّا قوله تعالى: ﴿فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴿٣﴾﴾[7]، فقال (الزجّاج): «أي مستقيمة، تُبيّن الحقّ من الباطل على استواء وبرهان»[8].

---

(١) سورة التوبة.

(٢) سورة يوسف.

(٣) سورة الروم.

(٤) سورة الروم.

(٥) سورة الأنعام.

(٦) انظر: ابن منظور، لسان العرب، (قوم).

(٧) سورة البينة.

(٨) انظر: ابن منظور، لسان العرب، (قوم).

أم تُرى أنّ الزعم بثبات القِيَم - الذي قالت به «الموسوعة»[1] - قد استدعى كذلك الزعم بقيام مصطلحها هذا من القِدَم؟!

على أن مفهوم القِيَم - حسب ما تطرحه مقدمة الموسوعة - قد ظلّ يدور في فَلَك الدائرة الخُلُقية، وثنائية الخير والشرّ. وظلّت تقتبس كقول (كوتون .Cotton, W)[2]: «ما دام الناس يضعون الأشياء والأفكار والأفعال طبقاً لمقاييس المرغوب والمسموح، ويتركون أفعالاً أخرى في مقابلها، طبقاً للمرفوض والمستهجن، فإن النتيجة هي أنهم يستجيبون لنسق قيميّ». وهذا صحيح بالمعنى القيمي الضيّق، الأخلاقيّ، غير أن مفهوم القِيَم كما تقدّم أوسع من ذلك، وحوافزه أكثر تشعّباً من مجرد معيارية الرغبة والسماح أو الرفض والاستهجان. ولئن كان مفهوم القيمة يختلف من حقل معرفيّ إلى آخر، فإنه في السياق الثقافي العام يمتح من معادن مختلفة، منها الديني، والفلسفي، والنفسي، والاجتماعي، والاقتصادي؛ لأن دوافع القيمة الثقافية الواحدة قد تتشكّل من أكثر من واحد من تلك المعادن. فالميسر، مثلاً - على ما قد يحمل قبل الإسلام من قيمة طقسية دينية - كان يحمل قيمة اجتماعية، جعلتْ الشعراء يفاخرون به، حتى عادلت صفتا «ياسر» و«أيسار» لديهم صفتي «كريم» و«كرماء»، وذلك

(١) انظر: ١: ١٩.

(٢) انظر: م.ن.، ١: ٧١، محيلة إلى:

Cotton, W., «A Theory of Values», A. S. R., Vol., 24, June 1959, No. 3.

أيضاً لضرورات اقتصادية، تتجاوز الأسباب الأخلاقية المحض[1]. حتى جاء الإسلام فأوجد البديل الاقتصادي عن الميسر. وكذلك قيمة الكرم العربي، وما كانت تؤديه من وظيفة اجتماعية تبادلية ـ مسكوت عنها ـ تَرِد على حواشيها قِيَمٌ معلنة، كالجود، والإيثار، والأريحية، ونحوها.

وهذا البُعْد الوظيفي هو ما تتجه إليه المقاربات السوسيولوجية الحديثة في القِيَم، دون فلسفة القِيَم المعيارية، حسبما استقرَّ التصوّر في الرؤية التقليدية، وبقي مهيمناً على معظم الأفكار في «موسوعة القِيَم ومكارم الأخلاق»، وإن كانت قد خلصت إلى تعريف اجتهادي للقيمة يذهب إلى أنها: «تعني الصفات والفضائل المرغوبة اجتماعيًا في فترة معينة، والمؤثرة في سلوك البشر وأفعالهم»[2]. غير أنه تعريف يتركّز كما هو واضح حول القيمة بوجهها المعياري الأخلاقي، وفي إطارها الإيجابي دون السلبي. ومع هذا فإن «الموسوعة» عند التطبيق ـ وفي دائرتها الأخلاقية عينها ـ لم تفِ بكلمات تعريفها الآنف، ولا سيما ما يتعلّق بالعامل الزمني، أو الوظيفة الاجتماعية الحقيقية للقيمة.

إن القيمة هي مبدأ سلوكي، تمليه الرقابة الذاتية والاجتماعية، لا تسنه القوانين ولا تحاسب عليه، ومن هنا فإنه يختلف عن المعيار القانوني. ولا خلاف على ذلك. ومع ذلك، فلكم تجني (الترجمةُ) على الرؤية وإن كانت في أصلها صائبة؟!

---

(١) انظر في هذا: ابن قتيبة، **الميسر والقداح**؛ الفَيْفي، شعر ابن مقبل، ١٣٧ ـ ١٥١.

(٢) **موسوعة القِيَم**، ١: ٧٢.

فمن هذا مثلاً ما نقلته «الموسوعة»[1] من تحليل لعلاقة القِيَم بالمعايير، وذِكْرٍ لما انتهى إليه بعض الباحثين من فوارق بين «القيمة» و«المعيار»، من غير التفات إلى أن تلك النقول تنتمي إلى ثقافات تعتمد على القوانين المدنية. حيث تنشأ في تلك الثقافات درجةٌ من التمايز بين المعيار القانوني والقِيَم الاجتماعية، فيبرز بين المعيار والقيمة فارق الإلزام والعقوبة في المعيار والتساهل المباح في دائرة القِيَم. أمّا في الثقافة العربية فلا يبدو هذا التفريق قائماً في كل الأحوال، ولا حتى في معظم الأحوال؛ من حيث إن القانون المدنيّ، إن وُجد، إنما هو قائمٌ على القِيَم. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، لأن للقِيَم في المجتمع العربي قوانينها الاجتماعية الإلزامية، التي قد يترتّب عليها عقوبات معنوية أو ماديّة. بل لقد كان الأخذ بالقِيَم الاجتماعية ـ صالحة أو طالحة ـ وما زال سُلّماً في بعض الحالات للوصول إلى شدّة التصرّف في القوانين المعيارية الإلزامية نفسها. فالكرم مثلاً كان قديماً باباً لدى العرب للسيادة، مثلما أن الوجاهة العرقية أو الاجتماعية أو الشخصية اليوم ـ التي توشك أن تكون بمثابة «طوطميّة» حديثة، سواءٌ سُميت «محسوبيّة»، أو «وساطة»، أو احتيل لتزيينها بقناع اسمه «شفاعة» ـ ما زالت قِيَماً مرعيّة، يختلف الناس حولها بحسب مصالحهم، لكنها في النهاية تكسر معيارية القانون ومبدأ العدالة والمساواة أمام سلطته الإلزامية للجميع، وتتدخّل لإبطال ما يترتّب عليه من عقوبات مادية أو معنوية، بالنظر إلى أن القيمة نفسها في المجتمع العربي، من حيث تنظيمها لعلاقة الإنسان بالآخرين، ما انفكّت شخصية، قائمة في كثير من صورها

(١) انظر: ١: ٧٢ ـ ٧٥.

على مبدأ الانتقائية العلائقية بالأشخاص. وعليه، وبما أن القِيَم في الثقافة العربية هي قِيَم مؤسساتية (تمثّل سلطة اجتماعية) بالدرجة الأولى، وشخصية (انحيازية) بالدرجة الثانية، فإنها تتداخل والمعايير تداخلاً عضويًا، يُفسِد أكثر مما يُصْلِح. ولا سيما أن للقِيَم قابليّاتها للتنوّع والتغيّر والتأوّل، بينما للمعايير شروطها غالباً التي تقتضي فيها التحديد والثبات والعموم.

ويبدو أن الاعتماد على الترجمة من دراسات غربية ـ قامتْ أساساً على دراسة المجتمعات الغربية والثقافات الغربية، دون دراسة الثقافة العربية نفسها ـ لم تكن سبباً في عدم وضوح الرؤية النظرية التي طرحتها مقدمة الموسوعة حول الفرق بين القِيَم والمعايير فحسب، بل أدّت أيضاً إلى درجة من التناقض في ذلك. ففي الوقت الذي يُشار فيه إلى ثلاثة فروق بين القِيَم والمعايير الاجتماعية ـ وهي أن «القيمة تشير إلى نمط مفضّل للسلوك، بينما يشير المعيار الاجتماعي إلى نمط سلوكيّ فقط، القِيَم تتسامى على المواقف الخاصة، بينما المعيار هو تحديد لسلوك أو منع لسلوك آخر في موقف معيّن، وثالثاً القِيَم هي أكثر شخصية وداخلية بينما المعايير اتفاقية وخارجية»[1] ـ فإن هيئة الموسوعة تُعْقِب ذلك بقولها: «إن الالتزام بالمعايير يكون أكثر ظهوراً في سلوك المجتمعات الريفية، منه في المجتمعات المتمدّنة، ذات التشابك الاجتماعي والثقافي»[2]. وذلك أن الكاتب هنا قد نكص عن النَّقْلِ

(١) م.ن.، ١: ٧٤. نقلاً عن: جلبي، علي عبد الرزاق، (١٩٨٤)، **دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية**، (بيروت:؟)، ١٦٣.

(٢) م.ن.، ١: ٧٥.

عن (لوتمان Lautmann) أو عن (ويلي Willi) إلى استخدام كلمة «معايير» بمعنى «المعايير القيمية»، حينما تتمازج القيمة والمعيار، بل تصبح المؤسسة القيمية ـ بخيرها وشرها، بإيجابيّها وسلبيّها، وحقّها وباطلها ـ هي النُّشغ في تفرّعات المؤسسة القانونية المعيارية في كثير من الأحيان. وعندئذ يزداد تمسّك المجتمعات الريفية بتلك المعايير، لا بوصفها معايير شرعية أو نظامية أو قانونية ـ فالمجتمع المدنيّ هو الأقرب قابلية للالتزام بالمعايير بهذا المفهوم ـ ولكن بوصفها قِيَماً موروثة، وعادات مرعيّة، وتقاليد متّبعة.

وهذا التداخل بين «القيمة» و«المعيار» يقف بمثابة إشكالية عضوية في بنية الثقافة العربية. وهو أحد أسباب التصدّع القيميّ الاجتماعيّ بين الأجيال أو حتى داخل الجيل الواحد نفسه؛ لأن مَعْيَرَة القِيَم هو حملٌ للمتحوّل على الثبات، بل هو سعي إلى تجميد القيمة المفترض فيها الحراك والتطوّر في قوالب معيارية تستعصي على الحراك والتغيّر. وكأنما مشروع كـ«موسوعة القِيَم ومكارم الأخلاق» هو مشروع لجعل القِيَم معايير وفرض الثبات عليها؛ في وقت زعزع التغيّر الثقافي بعض ما يُراد له الثبات من القِيَم العربية السالفة، وآن أن تنهض نظرية قِيمية عربية تنقذ ما يمكن إنقاذه من إرث الآباء والأجداد. ذلك أن قيمة كقيمة الشجاعة، على سبيل المثال ـ التي كانت قيمة قَبَليّة معيارية، حتى وإن تلبّست بالطيش أو الظلم ـ مهدّدة بالتراجع كثيراً في مجتمع اليوم، الذي يقوم على شجاعة الحقّ والقانون، أو هكذا يفترض فيه. ولكنّ شلطة المعيار القيمي القَبَلي تفرض نفسها في كثير من الأحيان على الوعي واللا وعي الفردي والجمعي، فإذا هما يفرزان عن (الشجاعة) أقوالاً خطابية ادّعائية ـ كاذبة أو واهمة ـ ربما

أردفتها أفعالٌ «عنترية» هوجاء. هذا إلى جُبْن عن الاعتراف بالضعف أو الخطأ البشريّ، وإشفاق من الاعتذار عن الإخفاق أو الإساءة. وهي سلوكيات تتوالى في مضاعفات مرضيّة، لا تحتكم إلى العقل أو الحكمة أو منطق الأشياء، بمقدار احتكامها إلى معياريّة القِيَم الملزمة الصارمة، كما يُلقّن إيّاها الطفل وتحاصر ضغوطاتُها شخصيته منذ نعومة أظفاره[1].

ولا يمكن إغفال مثل هذه المساءلة القيمية في تأمّل معطيات صراع العرب لاسترداد حقوقهم العادلة من أعدائهم. فما أكثر ما يُفسد عليهم التخطيط والتدبير العقلاني للوصول إلى انتزاع تلك الحقوق تنازعُ القِيَم دواخلهم، أفراداً وجماعات، حتى لقد يضحّون بما في أيديهم، أو بأنفسهم نفسها، لكي «يُقال»، أو خوفاً من أن «يقال». وبذلك تغدو قِيَمٌ معيارية خُلقتْ لزمان غير زماننا عوائق ثقافية وحضارية، كما يغدو التنظير لتثبيتها وتمسيك الأجيال بها عملاً لا يخلو - وإن حسُنت النيّات فيه - من إسهام في استدامة تلك العوائق.

وتمرّ مقدمة «الموسوعة»[2] مروراً على سؤال ضمنيٍّ حول كيفية وجود القيمة وعملها؟ فإذا كانت الأقسام الكبرى الثلاثة للقِيَم تنضوي تحت (الحق والخير والجمال)، فإن الآلية الإنسانية التي تعمل في تلك القِيَم تستند إلى ثلاثة عناصر في مكوّنات

---

(١) انظر مثلاً تأمّلات محمد ربيع الغامدي في هذه الحال: (الأربعاء ١٥ رجب ١٤٢٤هـ= ١٣ أغسطس/آب ٢٠٠٣)، «**دلالات الخطاب المؤجلة: خطاب القبيلة نموذجاً**»، **جريدة الوطن**، (السعودية)، ع ١٠٤٨.

(٢) انظر ١: ٥٥ - ٥٦.

الشخصية الإنسانية، هي: الذهن، والسلوك، والوجدان. ومع تداخل هذه المكوّنات الشخصية الثلاثة، إلا أنه يمكن القول: إن العقل هو دافع السعي دائماً إلى الحقّ؛ وأن السلوك الإنسانيّ، بما يصحبه من تشابك السلوكيّات وتوالج المصالح، يسعى إلى ما يحقق الخير العام، العائد على الفرد والمجموع؛ بينما تدور دوافع الوجدان على تحقيق قِيَم الجمال، التي ترضي النفس وتغذيها بأشواق الحياة. هذا وجه التصنيف الإيضاحي، بيد أن القِيَم ودوافعها لا تخلو عادة من تعاضد التفاعلات. وما دام مردّ الأمر في نهاية المطاف إلى الذهن والسلوك والوجدان، فإن القِيَم ستبقى خاضعة لعامل التغيّر في الذهن والسلوك والوجدان، المرتبط بما يحقّق (الحق والخير والجمال)، «وبذلك لا تكون القيمة صفة خاصة بالموضوعات، بل نسبية تلحق بأنواع الذوات»[1].

(١) قنصوه، صلاح، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، ٧٢.

مصادر القِيَم ونشأتها

إذ تثير «موسوعة القِيَم»[1] سؤالاً مركزيًا حول «مصادر الأخلاق»، وهل مردها إلى الأديان، أم التربية، أم البيئة، أم الثقافة، أم الطبقة الاجتماعية، أم أنها هِبَةٌ فطرية؟ ـ ثم تعرّج على أن ذلك لدى علماء الاجتماع ودارسي الإنثربولوجيا لم يعد مركوناً فيه إلى التخمين ولكن إلى المناهج العلمية القائمة على التجربة والاستقراء، مشيرة إلى ما دفعت إليه الحياة الحديثة من نقدٍ قيمي، تحت وطأة مؤثرين عالميين يتمثّلان في الاقتصاد والاتصال ـ تنتهي إلى كلام إنشائي هلاميّ يقول: «مردّ الأخلاق إلى النفس الراضية المطمئنة التي تنمو في رضاها واطمئنانها شجرة الفضائل الكريمة، ولا يكون ذلك إلا بالتربية السليمة والتنشئة المنضبطة مع أعراف المجتمع وفضائل الأعمال. أما من تخلّى عن الأخلاق فإنه لا يجد مغزًى لحياته إلا في حدود النفعية الضيقة التي تؤول إلى ميلاد الشخصية الممقوتة». ذلك أن التربويّ والناشئ معاً سيقفان أمام أسئلة كأداء عن هذه «النفس الراضية المطمئنة»، كيف لها أن تكون؟ ثم كيف لشجرة الفضائل الكريمة أن تنمو في رضاها واطمئنانها؟ ثم لن يجدا غير عبارتين شعاريّتين هما: «التربية السليمة، والتنشئة المنضبطة مع أعراف المجتمع وفضائل الأعمال».

---

(١) ١: ٤٥.

ولقد كان سبر المصادر المؤثرة في القِيَم، قديمة أو حديثة، حريًّا بأن يأخذ مداه من المناقشة والتحليل، لولا أن انصراف الموسوعة هذا إلى تلك العبارات الإنشائية النمطية يمثّل في ذاته قيمة عربية سائدة، تنفر من العلميّة إذ تركن إلى الخطابيّة. ولو عاد الأمر بكلّيته إلى سؤال أوليّ: هل القيمة مجانية؟، أي هل الإنسان يتحلّى بقيمة ما دون مقابل معنويّ أو ماديّ؟، لتبدّى أن القِيَم في المجتمع البشريّ، وفي الممارسة الغالبة، ليست بمجانية. لأنها - كما تقدّم - تضارع القيمة التبادلية التجارية، ينتظرُ منها ممارسُها عوضاً ما، معنويًّا أو ماديًّا. فالشجاع ينتظر عوضاً عن تضحيته، والكريم يتوقّع مقابلاً ماديًّا أو معنويًّا لبذله. ولهذا يظهر التفاوت بين ممارسة الفرد الشخصية وممارسته الاجتماعية. أي بين ممارسته بعيداً عن رقابة المجتمع وسلوكه في إطار المجتمع العام ورقابته[1]. غير أن القِيَم الدينية والقيم الحضارية تسعى عادةً إلى الترقّي بالقِيَم الإنسانية إلى أن تكون بعيدة عن تطلّب المنفعة من وراء الالتزام بها، بحيث تتحول إلى دوافع ذاتية لا يتغيّر بها الحال بتغيّر حال ممارسها بين الانفراد والجماعية، وإحالة فكرة البدل والعِوَض إلى الإيمان بما يرضي الوجدان الإنساني والضمير الحيّ، في الحياة الدنيا أو بما يوعد به الإنسان في الحياة الآخرة. وهو ما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ۝٩﴾[2]. فينتفي بهذا التطلّع إلى بدلٍ ماديّ أو معنويٍّ دنيويّ. وعليه يصبح - وفق هذا المنظور الدينيّ - تغاير السلوك، من حضور الرقابة الاجتماعية إلى

(١) انظر: موسوعة القيم، ١: ٥٥.

(٢) سورة الإنسان.

غيابها، ضرباً من النفاق، الذي يمثّل قيمة سلبية يرفضها الدِّين والقِيَم الحضارية القويمة. وذلك هو السقف القيميّ المثاليّ الذي تسعى الأديان والحضارات إلى بلوغه. ولئن ظلّ بلوغه في واقع المجتمع البشريّ محدوداً أو نادراً، فما ذلك بمهوّن من تطلّع الأديان والحضارات إلى جعله هدفاً أسمى لوجود القِيَم. وبناء عليه، تظلّ القيمة غير مجّانية، وإن كان ثمنها هدفاً روحيًا أسمى من المادة.

وسواء أكانت القِيَم وقائع اجتماعية أم حاجات نفسية، وسواء أقيل: إن الدين هو محرّك القِيَم لو أضيف إلى الدين الاقتصاد، فلقد باتت القِيَم تُدرس في العصر الحديث، لا على أنها مثالية مجرّدة، بل على أنها حقائق اجتماعية تقوم على أصول سلوكية مشتركة في المجتمع، كما تجلّى ذلك في «فينومنولوجيا القِيَم» عند (ماكس شيلر Max Scheler) أو «علم اجتماع المعرفة» عند (كارل منهايم K. Mannheim)[1]، على سبيل التمثيل.

وتذكر الموسوعة أن محاولة الإجابة عن نشأة القيم ومصادر تلك النشأة ـ التي لم توجد بشكل منظّم وجادّ وعميق إلا منذ منتصف القرن العشرين ـ قد انصرفت عن الإجابة عن كُنْه القِيَم، لصعوبة الخوض فيها، إلى البحث في أسباب تغيّر القِيَم. مشيرة إلى أنّه باهتزاز المصادر القيمية التقليدية ـ كالدين، وتقاليد الأسرة، والقدوة، والتنشئة الاجتماعية، والتجارب، والخبرات الشخصية، ووسائل الاتصال، والدولة، والمؤسسات العامة، والفِكْر، والمِهْنة، والبيئة الطبيعية ـ اتجه الاهتمام إلى مصادر القِيَم المتجدّدة والمولّدة لتغيّراتها، وذلك من خلال ثلاثة خطابات: الخطاب الفلسفي،

---

(١) انظر: موسوعة القيم، ١: ٦٤ ـ ٦٥.

والخطاب الأخلاقي، والخطاب الاجتماعي. فالخطاب الفلسفي كان يدخل عنصر الدين مع العقل والمجتمع وراء نشأة القِيَم. على أن (كانت) قد رأى العقل أساساً في تكوّن القِيَم، فكان نقده لقِيَم الحقّ والخير والجمال من خلال نقده العقل النظريّ، وهو نقدٌ لقيمة الحقّ، ونقده العقل العمليّ، وهو نقدٌ لقيمة الخير، ونقده الحُكْم، وهو نقدٌ لقيمة الجمال[1]. فالعقل إذن هو مصدر القِيَم، حسب (كانت). أمّا الخطاب الأخلاقيّ فقد تأثّر بالثورة الصناعية الكبرى في الغرب، فظهرتْ اتجاهات فكرية ترى المنفعة والقوة أساساً للقِيَم. فـ«أخلاق القوة والسُّلْطَة هي الأخلاق التي لها أن تسود، وعلى المجتمع أن يتقبّلها. أمّا أخلاق الضعف والخنوع والاستكانة، فلا قيمة لها ولا تقبل في أن يحمل الناس عليها؛ لأنها لا يتوقّع أن يأتي من ورائها نفعٌ أو رأيٌ يستفاد»[2]. وأمّا الخطاب السوسيولوجي الاجتماعي، فمن روّاد تطرّقه إلى موضوع القِيَم: الألماني (ماكس شيلر)، الذي يرى أن القِيَم لا تُدْرَك بالعقل وحده بل بحدس عاطفيّ أيضاً[3]. وكأن ثمة ملكة إنسانية ـ حسبما يسجّل (دوركايم E. Durkheim) عن بعض المفكرين ـ بوسعها أن تدرك المُثُل العُليا، وتقيس الأمور بمقياسها. إلا أن دوركايم يسائل هذا التصوّر على أساس من نسبية المُثُل العُليا نفسها، واختلافها بحسب الزمان والمكان والمجتمع. منتهيًا إلى ما يسميه بـ«المُثُل العُليا الجمعية». فالقيمة تنجم عن العلاقة بين الشيء ومظهر من مظاهر المُثُل العُليا الجمعية. والمُثُل العُليا هذه قائمة في الطبيعة،

---

(١) انظر: م.ن.، ١: ٨٨ ـ ٨٩.

(٢) م.ن.: ١: ٩٠.

(٣) انظر: م.ن.: ١: ٩١.

ممكنة الإدراك. ومع أن قيم الأشياء بمعزل عن طبيعتها، فإن المُثُل العُليا الجمعية لا يمكن أن تتكوّن ويشعر الناس بتجلّيها إلا من خلال أشياء يرونها أو يسمعونها[1].

وبذا يعود دوركايم إلى فكرة المُثُل العُليا لدى (أفلاطون)، الذي كان يرى أن لكل شيء مثالاً جاء على غراره، وأن المُثُل انطبعت في النفس الإنسانية منذ أن كانت في عالم المُثُل قبل الجسدية، وأن الشيء يدنو من قيمة الكمال أو يبعد بمقدار ما بينه وبين مثاله من شبه. إلاّ أن (سانتيانا)[2] ـ وهو يتأمّل إشكالية القيمة الجمالية، تحديداً ـ يرى تلك المُثُل وليدة التجربة الإنسانية، تتشكّل عبر جزئيات الصور الذهنية منذ الولادة، لتمثّل نماذج مثالية يقيس عليها الإنسان أحكامه بالقيمة الجمالية. على أن التجربة المختزنة التي تشكّل مُثُلاً عُليا تأتي عادة متلبّسة بالعواطف والذكريات النفسية ـ حسبما يذكر (هيجل)[3] ـ التي قد يكون بعضها على صلة باللاوعي الشخصي أو اللاوعي الجمعيّ، مما يجعل الغموض يكتنف مصدر القيمة في كثير من الأحيان، ولكن هذا الغموض بدوره يضفي على القيمة من السحر ما يزيد الشيء جاذبية، أو يلقي عليها من الإيحاش ما يزيد الشيء تنفيراً[4].

---

(١) انظر: يومي، ٤٠ ـ ٤٣.

(٢) انظر: محمود، زكي نجيب، **مقدمة كتاب: (سانتيانا، الإحساس بالجمال)**، ٢٢ ـ ٢٣؛ ويُقارن: هيجل، **فكرة الجمال**، ٤٥، ٦٠.

(٣) انظر: م.ن.، ٦٠ ـ ٦١.

(٤) انظر: سانتيانا، جورج، **الإحساس بالجمال**، ٢١٢ ـ ٢١٤، ٢٢٨؛ الفَيْفي، عبدالله، **الصورة البصريّة في شعر العُميان**، ٢٧٣ ـ ٢٨٠.

وإذ يُناقِش (فيلي Willi)[1] أربع نظريات ظهرت منذ القرن الثامن عشر حول نشأة القِيَم، هي: النظرية الفردية (١٧٠٠ ـ ١٨٥٠)، ومن روادها: (هوبز)، و(روسو)؛ والنظرية الطبيعية (١٨٥٠ ـ ١٩١٠)، ومن روادها: (سبنسر)، (هوتنغتن)، و(مالينوفسكي)؛ والنظرية الثقافية (١٩٢٠ ـ ١٩٥٠)، ومن روادها: (شبنغلر)، (سوروكين)، و(ألفرد فيبر)؛ والنظرية السوسيولوجية (١٩٠٠ ـ ١٩٣٠)، يَظْهَر للقارئ أن النظرية الثقافية ـ التي ترى أن الثقافة هي المصدر الوحيد للقِيَم ـ تَلْبِس بين حقيقتين، الأولى أن القِيَم مكوِّن ثقافيّ، والثانية أن الثقافة مؤثِّرة في القِيَم. ذلك أن الثقافة في مفهومها الشموليّ تنشأ عن معطيات مختلفة، من ضمنها القِيَم الدينية والاجتماعية، وقِيَم أخرى ترسّبت من تجارب الأشياء. ليُصبح ذلك كله بدوره مؤثِّراً في صيرورة القِيَم وتجلّياتها. إلا أن التفريق ضروريّ بين سؤال النشأة والصيرورة. فالسؤال الأول كالسؤال عن مكوّنات (الماء)، مثلاً. بينما السؤال الثاني كالسؤال عمّا يمكن أن يؤثر على طبيعة الماء، فيغيّر من لونه أو طعمه أو رائحته. فإذا قيس النظر إلى القيمة، في علاقتها بالثقافة، بالنظر إلى مثال (الماء)، أمكن القول: إن الثقافة ـ بمفهومها الأشمل من القِيَم ـ تناظر (الجوّ) الطبيعيّ بمكوّناته الغازية الأشمل من مكونات (الماء)؛ إذ لا يمكن أن نقول: «إن الماء ينشأ عن الجوّ»، وإنما «عن عنصرين من عناصر الجوّ، هما الأوكسجين والهيدروجين»! وإن كان هذا لا يقصي فكرة تأثير الجوّ بكلّيته على طبيعة الماء، كتأثير الثقافة بكلّيتها على طبيعة القِيَم واتجاهاتها المتجدّدة. ولذلك كان علم الاجتماع أقرب إلى الدقّة حينما بحث نشأة القِيَم في

(١) انظر: موسوعة القيم، م.ن..

الإطار الاجتماعي لا في الإطار الثقافيّ العام.

بيد أن «موسوعة القِيَم»[1]، وقد قدّمتْ ذلك العرض شبه التفصيليّ عن حركة البحث في القِيَم، قد آلتْ إلى حيث انطلقتْ، قائلة: «ويبقى السؤال الذي بدأنا به... حول نشأة القِيَم، ولا نملك من الإجابة إلا أن نكّرر ما قاله الأوّلون: بأن الدين، ومثاليات المجتمع، وظروف البيئة واقتصادها، مع اعتبار المستجدات المعاصرة، مثل ثورة الاتصالات والمعلومات، كل تلك تحدّد قِيَماً وأخلاقاً تسود في مجتمع أو تنهار في آخر». وبهذا يتضح أن الإجابات على اختلافها توشك أن لا تخرج عن تلك الأصول الثلاثة: التي كان قد قرّرها الخطاب الفلسفي، والسابقة إليها الإشارة، وهي: (الدين ـ العقل ـ المجتمع). فهذه الأقانيم الثلاثة تظلّ ـ سواء اتّسع مفهومها أو ضاق ـ هي مولّدات القِيَم في كل زمان ومكان.

(1) ١: ٩٤.

تصنيف القِيَم

يتخذ الباحثون في تصنيف القِيَم ثلاثة منظورات: يتعلّق الأول بمنشأ القِيَم، فردية، اجتماعية، أو ثقافية. والثاني، من حيث الحقول التي تنتمي إليها أشكال القِيَم، وهي حسب (شيلر): «القِيَم الشخصية، وقِيَم الأشياء، والقِيَم الذاتية، وقِيَم ردّة الفعل، والقِيَم الوظيفية، وقِيَم النجاح والفعل والتفكير، وقِيَم الحالة الراهنة، والقِيَم القصدية»[1]. والمنظور الثالث من حيث وظائف القِيَم: أخلاقية، جمالية، أو نفعية. ويتداخل في هذا التصنيف الأخير تصنيف متفرع، يميّز فيه بعض الباحثين بين القِيَم الخارجية الوسيليّة، المتخذة إلى غاية، (كالكرم، والشجاعة)، والقِيَم الداخلية الغائية، المنشودة لذاتها أصلاً، مستقلة عن أي غاية، وإن تحقّقتْ بها ـ بالضرورة ـ غايات اجتماعية، وذلك (كالحرّية، والكرامة، واحترام الآخرين، والحكمة، والوحدة، والعدالة، والسلم)، «وتسمى القِيَم من هذا النوع الأخير بالقِيَم والمُثُل العليا»[2].

غير أن «موسوعة القِيَم» تكتفي بذلك العرض التصنيفي دون تفصيل أو تمثيل، ودون تحليل أو تعليل، متكئة على النقل دون النقد. ولو عاد القارئ إلى التصنيف الأول، الدائر حول ذلك

(١) موسوعة القِيَم، ١: ٧٦.

(٢) انظر: م.ن.، ١: ٧٥ ـ ٧٧. وقارن: كلاّب، ٩٢.

السؤال المهم، وهو: «ما الأساس الذي يقوم عليه تصنيف القِيَم؟ هل هو المجتمع الذي يحدّد القيمة ويعرّفها، أو [كذا] هو الفرد، أو الثقافة، أو غير ذلك؟»[1]، لتبدّى أن القيمة في أصلها تنشأ عن ممارسة فرديّة، يستحسنها المجتمع، لتتحول إلى قيمة ثقافية. صحيح أن القيمة ـ كما يراها الوضعيّون وتراها المدرسة الاجتماعية ـ معطى اجتماعيّ، وأن حكم الفرد فيها إنما يعكس ما تواضعتْ عليه الجماعة[2]، ولكنه صحيح كذلك أنْ ليست هناك قيمة ثقافية إلا وقد نشأت فرديّة، ثم انتقلتْ إلى كونها جماعية، قبل أن تصبح ثقافية. فليس السؤال إذن هاهنا، وإنما السؤال: هل هناك في المجتمع والثقافة قابلية لاحترام القِيَم الفرديّة والأخذ بالصالح منها، لتصبح قِيَماً اجتماعية ثقافية، أم أن عائق «الثبات»، والتبعية للجماعة، سيحولان دون نشوء قِيَم جديدة، أو حتى نقيضة، من خلال الأفراد. وعلى محكّ هذا السؤال يختلف المجتمع العربي التقليدي عن مجتمع الغرب والمجتمعات المتأثّرة به. وهذا ما عرضتْ إليه الموسوعة، في مسعى إلى القول إن القِيَم العربية هي قِيَم عُليا، ثابتة، سائدة، دائمة، استمرارية، أزلية، أبدية، وليستْ عابرة كالقِيَم الغربية. ذلك لأنها قد نسبتْ إلى (الجاحظ) ـ دون توثيق ـ جعله القِيَم العُليا في المجتمع العربي التقليدي: القِيَم الدينية، وقِيَم الشَّرَف، والأصل، والأسرة، والثأر[3]. وفي المقابل:

«نلاحظ المجتمعات الغربية المعاصرة تنظر إلى أن القِيَم

---

(1) **موسوعة القِيَم**، ١: ٧٥.

(2) انظر مثلاً: بيومي، ٤٦.

(3) **موسوعة القِيَم**، م.ن..

العُليا فيها هي: قِيَم العمل، والحرية، والفردية. وفي هذا يكون من السهل أو المقبول بعد الاستقراء الذي لا يبعد كثيراً عن الواقع أن يُقال: إن القِيَم غير المادية هي العُليا في المجتمع العربي أو في المجتمعات الصحراوية والتقليدية. ويقابل هذه القِيَم قِيَم الحضارة أو قِيَم مجتمع الرفاهية، وهي التي يعيشها مجتمع الغرب، والمجتمعات المتأثرة به»[1].

وسبب الاختلاف هنا أن الثقافة العربية لا تعترف بالقيمة إلا حينما تغدو جزءاً من النسق الاجتماعي، تقليداً في المجتمع، وعُرْفاً في الثقافة. أي حينما تصبح ضمن «ميكانيزمات» القوى الاجتماعية، التي لا محيص عن الامتثال لمتطلّباتها[2]. ولذلك ترى قيمَه ـ تلك التي نُسبتْ إلى (الجاحظ) ـ قِيَماً جماعية ماضوية، تبلغ من جماعيتها وماضويتها حدَّ الهُلاميّة التي تستعصي عن التحديد، فإذا هي تتيح لكلٍّ أن ينظر إليها بحسبه ويتأوّلها كما يشاء، كقِيَم الشَّرَف، والأصل، والأُسرة، والثأر. ولو أُمعن النظر في هذا التصنيف المرويّ عن الجاحظ، لتبيّن أنه تصنيف ينتمي إلى ما قبل الإسلام، وأن قِيَم العمل، والحريّة، والفرديّة، والمساواة، هي قِيَم إسلامية، لا غربية، انبثقتْ في الأساس من القِيَم الدينية، التي تنطلق من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾[3]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ

(١) م. ن.

(٢) انظر مثلاً: بيومي، ٢١ ـ ٢٥.

(٣) سورة الحجرات.

ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝١٠٥﴾[2].

كما تنبثق تلك القِيَم من اعتماد الحُرّيّة، بما في ذلك الحُرّيّة الدينية، أساساً للتكليف في الشريعة الإسلامية: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ ۝٢٩﴾[3]؛ ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ۝٩٩﴾[4]!؛ ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٢٥٦﴾[5]. ثم من النظرة إلى مسؤولية الإنسان الفرديّة: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ ۚ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ۝١٦٤﴾[6]؛ ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾[7]؛ ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَىْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ ۗ إِنَّمَا تُنذِرُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ

---

(١) سورة الزلزلة.

(٢) سورة التوبة.

(٣) سورة الكهف.

(٤) سورة يونس.

(٥) سورة البقرة.

(٦) سورة الأنعام.

(٧) سورة الإسراء.

وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٨﴾﴾[1]؛ ﴿إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٨﴾﴾[2]. وكذا قول الرسول[3]: **«من سَنَّ في الإسلام سُنَّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سَنَّ في الإسلام سُنَّة سيئة فعليه إثمها وإثم من عمل بها إلى يوم القيامة»**، إلى جانب قوله ـ الدالّ على نقض المبدأ الثبوتيّ في القِيَم ـ : **«أبغض الناس إلى الله (...) مبتغٍ في الإسلام سُنَّة الجاهلية»**[4]. وهذا إذن هو الإسلام «بالنصّ»، لا «بالناس» وممارساتهم؛ لا بالتأوّل ولا بأسلمة الأنساق القيمية؛ دين اختلاف، وحُرّيّة، وحِوار، وتطوّر؛ من حيث هو دين «استسلام لله»، يحرّر الإنسان من ربقة الاستسلام للإنسان وقِيَمه الموروثة؛ وذلك بعكس التصوّر القيمي «الرهابيّ» السائد عن كل ما يُسمّى «ديناً».

هذا، ولو أُمعِنَ أيضاً النقد في تصنيف القِيَم على أساس (العمل، الحُرّيّة، والفرديّة)، لتبيّن أنها هي الأقدر على أن تصبح قِيَماً دائمة التطوّر والتجدّد والنموّ، لا قِيَم (الشرف، والأصل،

---

(١) سورة فاطر.

(٢) سورة الزمر.

(٣) **صحيح مسلم**، باب العلم ١٥، الزكاة ٦٩؛ النسائي، الزكاة ٦٤؛ **مسند أحمد بن حنبل**، ٤: ٣٥٧ ـ ٣٦١، عن: وِنسِنك، أ. ي. (ولفيف من المستشرقين)، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ٢: ٥٥٣.

(٤) البخاري، **صحيح البخاري**، ٦: ٢٥٢٣ (باب الحياء في العلم).

والأسرة، والثأر) المنتمية إلى ما قبل الإسلام، بل إلى ما قبل المجتمع المدنيّ المتحضّر. أمّا المغالطة في عَزْوِ قِيَم العمل والحُرّيّة والفرديّة في الغرب إلى المادية واللا دينية، فمسلك مألوف في المفاضلة القيمية بين الغرب والشرق. وها قد رأى القارئ أن تلك القِيَم التي تُزعم غربيتها هي قِيَم دينية إسلامية، وإن كان هذا لا يتعارض مع كونها كذلك قِيَماً دينية يهوديّة أو نصرانيّة.

وأمّا تصنيف القِيَم من حيث كونها نفعية وغير نفعية، أو داخلية (غائية) وخارجية (وسيليّة مصلحية)، فإنما ينبني على النظرة إلى مفهوم «النفعيّة» و«المصلحيّة». وإلاّ فجميع القِيَم نفعية بشكل أو بآخر، إن فُهِم النفع بعمومه، لا على أنه النفع الماديّ فحسب، بل يشمل النفع النفسي والذهني أيضاً، فرديًا كان أو جمعيّاً. وعندئذٍ فالقِيَم الأخلاقية نفعية، والقِيَم الجمالية نفعية كذلك. وما يُسَمّى بالقيم الداخلية الغائية إذن هي قِيَم نفعية وسيلية، نفعها رضى النفس، وهي وسيلة إلى كسب احترام الآخرين.

وأخيراً، يمكن هنا الاستئناس بما ذهب إليه أحد الدارسين[1] من إمكانية تصنيف القِيَم وفهم أنساقها «عن طريق متغيّرات بارسونز T. Parsons الأربعة، وهي: العمومية في مقابل الخصوصية Universalism-Particularism، والإنجاز الأدبي في مقابل النوعية Achievement-Ascription».

(١) بيومي، ٢١٨.

القِيمة: بين الثبات والتحوُّل

- ١ -

إن المفهوم القارّ للقيم في العالم العربي والإسلاميّ ذاهب إلى أن «القِيَم» مرتبطة «بالقِدَم». وهذا الموقف من القديم والجديد يعكس علاقة قيميّة اتّباعيّة لا إبداعيّة، تحاكي الماضي وتسير في ركاب المؤسسات التي تحمله. وذلك ما تؤكده «موسوعة القيم ومكارم الأخلاق العربية والإسلامية» حين تستهل توطئتها بعبارات تشي بخطاب حاثّ على الثبات على القديم. في حين أن «القيمة» كما تقدّم يفترض فيها أن تكون عملة متحوّلة متغيّرة بتغيّر الزمان والمكان والإنسان. أفلا يتبدّى إذن أن الدعوة إلى تثبيت القيم هو ضرب من إلغائها في النهاية، أو بالأحرى إلغاء الحيويّ منها؟! تقول توطئة «موسوعة القِيَم»، (١: ١٩): «ليس البحث في «القيم ومكارم الأخلاق» ترفاً علميًا، ولكنه نابع من ضرورة اقتضتها الحياة المعاصرة، فلقد كان لطغيان المادة على الفكر خطره، وعلى القيم ضرره، حتى شغل الناس عن الثوابت، وانصرف كثير منهم عن الموروث الذي صنعته الحقب المتتابعة، ونمته برعاية تامّة في نفوس الأمة جيلاً بعد جيل حتى أصبح ثابتاً...».

لقد ذهبتْ طائفة كبيرة من قدماء الفلاسفة، كـ(سقراط) و(كانت)، إلى أن الطبيعة البشرية واحدة في كل زمان ومكان؛ لأن العقل مشترك بين البشر جميعًا. ولهذا قالوا بعمومية المبادئ

الأخلاقية وشموليتها، كما قالوا بثباتها وإطلاقها. بينما استقرّ رأي طائفة أخرى من الفلاسفة في العصر الحديث، يمثلها فلاسفة المذهب التجريبي الوضعي، إلى أن الأخلاق جزئية ومتغيرة ونسبية[1]. أمّا القِيَم ـ بعموم مفهومها ـ فقد نظر إليها علماء الاجتماع المحدثون على أنها ـ بنسبيتها ـ في مخاض تحوّل دائم، وتطوّر تاريخيّ، وصراع وتداول، وذلك بتفاعلات الزمان والمكان والإنسان، وليست على كل حال بمطلقة أو ثابتة[2]. ذلك أن القِيَم التي لا تنمو ولا تتطور مع نموّ المجتمع وتطوّره ليست بقِيَم، وإنما هي مقدّسات دينية. وحتى القِيَم الدينية لا بدّ أن يكون فيها مجال للتطوّر مع الزمن، وإلاّ لما كان هناك اجتهاد، ولما كان من الضروريّ أن يرسل الله للأمة «على رأس كل مئة سنة من يجدّد لها دينها»، كما جاء في الحديث النبوي[3]، بل لما صلح الدِّين لكل زمان ومكان[4].

ولا يعني نموّ القِيَم انقلابها بالضرورة. أي أن قيمة الصدق مثلاً تصبح ذات يوم غير صالحة فتستبدل بها قيمة الكذب. كما لا يعني تحوّل القِيَم تبدّل مشاعر الشخص فقط، كأن يكون كريماً تارة ثم يتغيّر مزاجه إلى البخل، أو يكون شجاعاً حيناً ثم يظهر الجُبْن حيناً آخر[5]. ولكن نموّ القِيم وتحوّلها يعني أن درجة الثبات

---

(١) انظر: فارب، بيتر، بنو الإنسان، ١٠ ـ ١١.

(٢) وانظر مثلاً: مانهايم، كارل، الأيديولوجيّة والطوباويّة، ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٣) سنن أبي داود، الملاحم ١: ١٧؛ مسند أحمد بن حنبل، ٢: ٨٨، انظر: وِنْسِنك، ٢: ١٩٧.

(٤) قارن: مانهايم، ١٦٣.

(٥) انظر: موسوعة القِيَم، ١: ٥٣.

في القيمة ذاتها نسبية، وليس لها ثبات بإطلاق. حتى إن القيمة الواحدة من الزمان الواحد والمكان الواحد لتتراوح قبولاً ورفضاً حسب المواقف والأغراض. فهل «الصدق» مثلاً يصلح في كل حال، أم أنه في بعض الحالات قد يكون ضارّاً؟ وعندئذٍ تنتفي وظيفته. وعليه فـ«الصدق» الذي يمكن أن يودي بحياة إنسان لو سمعه سيستحيل إلى «جريمة»، بينما «الكذب» الذي كان مرذولاً هو الذي سيمسي في تلك الحالة «قيمة وفضيلة». مثلما أن الكرم قد يمسي سَفَهاً في حالات، كما أن الشجاعة قد تغدو طيشاً وجهالة وإلقاء بالنفس إلى تهلكة في حالات. وهكذا تظلّ القيمة نسبية، غير ثابتة لا في ذاتها ولا في الأشخاص المتحلّين بها؛ لأن وظيفة القيمة الأخلاقية عموماً هي جلب المنافع الاجتماعية ودرء المفاسد والمضارّ، وليس العكس.

فإذن لا معنى للقول بثبات القِيَم بمرور الزمن، إلا أن يكون التعصّب لتقاليد الماضي وتقديس قيمه وأسلافه. وإن الأصل اللغوي المشتق منه مصطلح القيمة ليؤكد على ذلك، كما تقدّم؛ فالقيمة الإنسانية كالقيمة التجارية، تتفاوت بحسب الزمان والمكان والعرض والطلب. على أنه ينبغي التفريق هنا بين طبيعة الحراك في القيمة ـ وفق المقتضيات في سوق الحق والخير والجمال ـ وتغيير القِيَم أو التنازل عنها ظرفيًا، لمجرد فقدان الأسباب التي ينبغي أن تحول دون تحوّل القيمة إلى عكس ما وُجدت له، ومن ذلك اتخاذها مطية إلى جاهٍ أو صيتٍ لدى الناس.

أمّا القول بأن «الشعور بالقيم شعور متحرّك، وأمّا القِيَم في حدّ ذاتها فثابتة لا تتغيّر؛ لأن ماهيتها أبدية لا صلة لها بالزمان أو

التاريخ»[1]، فضرب في المجرّد. وإنما تكمن الأهمية في ذلك الشعور المتحرّك بالقِيَم الذي يصنعه التفاعل البشريّ وضرورات الحياة، وهو الذي ينتج القِيَم أساساً. ولذلك فإن روّاد الأمم وهُداتها «لا يكتشفون إلا القِيَم التي يتطلّع إليها الناس (في أزمنتهم)، لكن الفضل يرجع إليهم لأنهم هم الذين يطالعونها في قلوب الناس، ويخرجونها إلى منطقة الوعي ويرفعونها إلى الأعالي»[2]. ومن هنا فإن للزمن ـ إلى جانب عوامل المرجعية والبناء الاجتماعي والثقافي ـ دوره في تنوّع القِيَم أو تحديثها، وربما إلغائها، «فما هو (قِيْمَة) في زمن من الأزمان، قد لا يكون (قِيْمَة) في زمن آخر، حتى مع اتفاق الثقافة العامة وشمولها، وما هو منكر في زمن قد يكون معروفاً في زمن بعده»[3]. كيف لا، والقيمة صنيعة الطبيعة الإنسانية، وتعبّر عن التطوّر النوعيّ الخلقي في التاريخ والمجتمع، كما يرى (شيلر)[4].

إن تكرار كلمة «ثوابت» ـ كما في توطئة «موسوعة القيم» ـ مؤشر في ذاته إلى تلك النظرة الجمودية إلى الحياة الاجتماعية والفكرية. وسيقف القارئُ في تلك التوطئة على مفردات خطابية، تبدو مفرغة من المدلول، كالحديث عن «اهتزاز الثوابت»، وأننا ـ نحن العرب ـ قد «كدنا نذوب في حُمَيَّا طوفان التقدم الفكريّ

(١) الربيع، ميمون، **نظرية القِيَم في الفكر المعاصر بين النسبيّة والمطلقة**، ٢٦٢.

(٢) م.ن..

(٣) **موسوعة القِيَم**، ١: ٦٧.

(٤) انـــظـــر: **Der Formalismus in der Ethik und die materiale**, (1966), 22 ,(Wertetik, Koeln, Germany)، نقلاً عن: **موسوعة القِيَم**، ١: ٦٩.

والماديّ الغربيّ». (١: ١٩). وفي مفردات هذا الخطاب الشائع تتجلّى بعض القِيَم العربية السالبة، التي ما فتئت وسائل التربية والاتصال تغذّي بها النفوس والعقول. ومنها غرس الشعور بالذّلّة والمسكنة، وأن الإنسان العربي قد أضحى ريشة في مهبّ الغرب وأعاصيره؛ فلا حول له ولا قوة إلا بالاعتصام بمفاهيم هلامية، تسمى «ثوابت». فلقد بتنا ـ كما تقول «موسوعة القِيَم» ـ «منجذبين إلى كل برقٍ لامع، إذ غلبتنا الحضارة الغربية بما أفرزتْ». إنها قِيَمٌ تُقفل العقل وتعزل الإنسان، خائفاً يترقّب، في قوقعة قصيّة عن العالم. وتلك أُولى القِيَم التي تجعل الإنسان ـ فعلاً ـ متأثّراً لا مؤثّراً؛ من حيث تنزع عنه الثقة الفطرية في التكافؤ الإنساني، وتزعزع القناعة بأن تفوّق الآخر، مهما بلغ، لا سبيل إلى اللحاق به سوى بالثقة والانفتاح الذهنيّ والنفسيّ. ولذا صارتْ فكرة «الثوابت» مثبّطة عن كل تحرّك إلى الأمام. فهي تفترض بدءاً أن الآخر لا «ثوابت» له، أو أن «ثوابته» نقيضة لثوابتنا، حتماً. ثوابتنا التي تمثّل، من وجهة نظرنا، الخيار الوحيد والنهائي لقِيَم الخير والفضيلة في الوجود. ومن ثَمّ سيُثَبِّتُ كل صاحب هوى أو عرق أو انتماء عاداته وتقاليده وأعرافه على أنها هي ثوابت الأمة. وهذا التصوّر يخطئ في حقّ ذاته والآخر معًا؛ إذ يغفل قبل كل شيء عن أن ليس هناك في الإسلام من ثوابت مطلقة، إلا ما يتعلّق بأمور العقيدة، أمّا فيما عدا ذلك فما يُميّز الإسلام أنه دين فطرة ويُسْر وسهولة وطواعية على التكيّف والتطوّر، والتأثير والتأثّر الإيجابيين. لأجل ذلك كان ديناً للعالمين، صالحاً لكل زمان ومكان. ومن هذا يتبدّى أن مصطلح «الثوابت» لا يكون أحياناً بأكثر من قناع لتسويقٍ عرقيّ. أمّا ما يجنيه هذا المصطلح بحقّ الآخر، فهو أن يصوّر ما

يظهر على السطح في كل حضارة، ممّا تنبو عنه القِيَم الذهنية والروحية، على أنه دليل انتفاء القِيَم في تلك الحضارات، أو دليل عدم إمكان الالتقاء بها على صعيد القِيَم. مع أن الحضارة الإسلامية نفسها لم تكُ قطّ بريئة من مثل ذلك؛ فقد شهدتْ عبر حقبها المختلفة ضروباً من النتوءات الانحرافية، نظيرة لما في الحضارة الغربية اليوم، أو ربما أشدّ قُبحاً. أفيصحّ الحكم بها تعميماً على المعدن القيميّ للعرب والمسلمين، كما هو النمط التصوّري الغربيّ عن العرب والمسلمين؟!

ولمّا كان الخطاب الدفاعي عن شبح «الثوابت» هو من الاهتزاز بحيث لا يستند إلى منطق سليم، فستجده يعود ليصف ما غلبنا من الغرب بصفة «الحضارة»، ويحذّر من مغبة اهتزاز «الثوابت» الاجتماعية والفكرية نتيجة ذوبان «الثوابت» في «حُمَيّا طوفان التقدّم الفكريّ والماديّ الغربي»[1]! فما دام يسمّي تلك «حضارة»، ويدعو ذاك بـ«التقدم الفكري والماديّ»، أفنحن إذن في مواجهة عدائية مع «الحضارة» و«التقدّم»؟! أم نحن أمام خيارين، لا ثالث لهما، إمّا «الحضارة» أو عدمها، أي إمّا «الحضارة» أو «الثوابت»؟! وبلفظ آخر: إمّا «التقدم الفكري والماديّ» أو ما يُدعى «الثوابت» الاجتماعية والفكرية؟! وإزاء هذه المعادلة نجد الإلحاح على ضرورة «الثبات» وعدم التقدّم، ومحصلة ذلك ببساطة: تفضيل «التخلّف» باسم الثوابت على «التحضّر» بدعوى التغريب. قد نُجادل بأن المعنى إنما يتجه إلى ما في الحضارة الغربية من سوءات، غير أن جعل الخطاب في عداء مع ما يسميه الخطاب

(١) موسوعة القِيَم، ١: ١٩.

نفسه لا غيره بـ«الحضارة» وبـ«التقدّم الفكريّ والماديّ» يكشف مأزق خطابٍ متنازع بين عدم القدرة على نكران الحضارة والتقدّم من جهة وبين إظهار المعاداة المبطّنة لهاتين القيمتين من جهة أخرى. وهذا ما يثوي وراء العبارات وتناقضاتها، وقبل ذلك في لا وعي الكاتب وهو يَصْدُر عن خطاب نمطي مردّد، لا يسمح له بالتفكّر في ما يقول.

بل لمّا كان ذلك الخطاب الدفاعي عن شبح «الثوابت» لا يستند إلى منطق منسجم مع ذاته، فستجده يعود ليناقض نفسه كلّيًا حينما يذهب (١: ٥٠) إلى أن القيمة «ليست ثابتة، وإنما تحدّدها الظروف والأحوال، فليس هناك قيمة ثابتة يمكن أن تكون دائماً معياراً صحيحاً يُستند إليه في تحديد القيمة أو التثمين». ضارباً المثل الماديّ بالذهب والماء، فإذا كان الذهب هو معيار القيمة المادية عادة، فلقد يغدو عديم القيمة، مقابل غيره ممّا لم يكن معياراً للتقييم، حتى إن رجلاً في الصحراء منقطعاً عن الماء سيدفع ما استطاع من ذهب مقابل جرعة ماء واحدة، عندما تضطره الحياة للمفاضلة بين هذا وذاك. وكذا فإن العلماء الأخلاقيين في العصر الحديث يرون «أن القيمة الخلقية انفعالات ومشاعر وجدانية غير ثابتة، وأنها مطلقة ونسبية فهي لا تثبت ولا تستقر»[1]. وذلك ما أكّدته مقدمة «الموسوعة» أيضاً، فيما مرّت به مروراً (١: ٥٦)، حول (كيفية وجود القيمة وعملها)، إذ تنقل عن (قنصوه)[2] أن القيمة «لا تكون صفة خاصة بالموضوعات، بل نسبية تلحق بأنواع الذوات».

---

(١) الربيع، ٢٧.

(٢) ٧٢.

كما يناقض ذلك الفهمَ الثبوتي للقيم ـ الذي استهلت به الموسوعة مقدمتها ـ ما أشار إليه جزء منها، أحيلت مادته إلى إعداد (عبد القادر عبدالله العرابي)، منبّهاً إلى «أن التغيّر القيمي إنما هو تغيّر ثقافي قبل كل شيء»[1]، حيث يرد:

«إن القيم تعيش تغيّراً مستمرًّا، وهي في حركة دائبة دائمة، فما كان بالأمس قيمة منكرة قد يكون غداً مستحسناً، مثال ذلك تعليم المرأة وعملها في بعض المجتمعات، وممارسة بعض المهن الحرفية عند قبائل الجزيرة العربية، وغير ذلك. ومن هنا فإن تعريف «القيمة» ليس سهلاً، ولو طرح سؤال عن ماهية القِيَم، لكانت الإجابة مختلفة باختلاف مخزوننا الثقافي وتنشئتنا ووعينا، وستختلف الإجابة، باختلاف المستوى التعليميّ والمهنيّ. وسبب الاختلاف يتدخّل فيه معنى الأخلاق، ومعاييرها، والاتجاهات المعرفية والتشابك بين القِيَم التقليدية والقِيَم الحديثة»[2].

وما الاختلاف حول مفهوم «القِيْمة» ـ حيث أحصى بعض الباحثين مئة وثمانين استخداماً لمفهوم القيمة[3] ـ إلا نتيجة طبيعية للتغيّر المستمر لدلالة القيمة. لذلك كله كان الصراع حول القِيَم ديدن المجتمعات البشرية، لا بين ثقافة وثقافة فحسب، ولكن أيضاً في داخل الثقافة الواحدة نفسها. إلا أن هذا الصراع يزداد على الصعيد المجتمعي في (المجتمعات المغلقة) عنه في (المجتمعات

---

(١) موسوعة القِيَم، ١: ٦٦.

(٢) م.ن.، ١: ٦٥ ـ ٦٦.

(٣) انظر: م.ن.، ١: ٦٧.

المفتوحة)؛ ذلك أن المجتمعات المغلقة تفرض ـ تحت شعار «الثوابت» ـ قِيَماً ماضويّة، تستحيل مع الزمن إلى شكليات، لا تصدر عن اقتناع في سلوكيات الأجيال الجديدة، ولكنهم يضطرون إليها اضطراراً تحت ضغط الأعراف ووطأة التقاليد. وبذلك يتحول سلوكهم إلى ما يمكن وصفه بالنفاق الاجتماعي، حينما تناقض القِيَمُ الظاهرةُ القِيَمَ الباطنة، بحيث لا يستطيع المرء مصادمة الثبوتية القِيَميّة في مجتمعه، بل لا يستطيع تقبّل فكرة التغيّر والتغيير في ذاتها، وإن كان يعيش حقائقها في واقع حياته، ويترجم سلوكُهُ الفرديُّ ـ بعيداً عن الرقابة الاجتماعية ـ اعترافَه الضمنيّ بها. ذلك لنشوء التعارض بين النسق الاجتماعيّ العام ـ الميّال إلى الثبات ـ وأنساق فرعية تتحرك بعوامل الزمن وتحوّلات الثقافة. وتلك حالة تهدّد في النهاية بانهيار القِيَم الاجتماعية، على غرار ما حدث في هذا العصر من انهيار القِيَم الاشتراكية الجامدة أمام القِيَم الليبرالية الفاعلة[1]. وليست الجموديّة في النظرة إلى القيم العربية ببعيدة عن سريان هذه السُنَّة عليها، ولقد كانت شهدتْ أولى الانهيارات بظهور الإسلام، ثم شهدت مثل ذلك نتيجة تثاقفها مع الأمم المختلفة. في حين أن المجتمعات المفتوحة ـ بما تتمتع به من قِيَم الحُرّيّة والتسامح ـ تقلّ فيها الهُوّة بين ظاهريّة القِيَم وباطنيّتها[2]، فتكون أقدر على استيعاب التغيّرات الطبيعية، وَفْق سياقاتها «الزمكانية»، من قبل أن تُشفِر عوامل التعرية القِيمية إلى أن تنهار القِيَم انهياراً.

ولأجل هذا، فإن القِيَم الصالحة للبقاء تنمو شجرتها نموًّا

(١) انظر: م.ن.، ١: ٦٣.

(٢) انظر: م.ن..

متّصلاً، يواكب حياة الإنسان وثقافته وتطوّر شروطه ومتطلّباته، عِوَض أن تموت أو تُستبدل بها غيرها. بيد أن هذا النجاح في التكيّف القيمي مرهون بقيمتي الانفتاح على الآخر والمرونة الذهنية والنفسية في التعامل مع كل جديد. هاتان القيمتان اللتان إن وجدتا رشّحتا الأمة التي توجدان فيها إلى نهضة حضارية فاعلة، ثم كانتا من أسباب بقائها وتطوّرها. ولعل هذا هو ما حفظ ـ مثلاً ـ على اليابان قيمها الخاصة وعصمها من الانهيار أو التبدّل الجذريّ. فنجاح المعادلة اليابانية ـ إزاء إخفاق المعادلة العربية ـ يعود في صلبه إلى أن المجتمع اليابانيّ مجتمع مدنيّ في جذوره، بينما المجتمع العربي مجتمع قَبَليّ في جذوره. ذلك أن تعدّد الأثنيات واللغات، والتشتّت الجغرافي، في اليابان قد جعل عامل التوحّد هو عامل الوطن والحضارة لا عامل العرق بموروثه القيميّ. لهذا فإن المدن اليابانية هي التي ساهمتْ في ولادة المجتمع اليابانيّ الحديث وتطوّره المعاصر، حين تخلّى الوافدون إليها عن كثير من عاداتهم وتقاليدهم الريفية لمصلحة تقاليد المدن، وأبرز تقاليد المدن المساواة، والإخاء، وتجاوز الكثير من التقاليد الريفية الموروثة، إلى قِيَم جديدة من المواطنة واحترام الآخر، بمعزل عن الانتماء الاجتماعي لذلك الآخر، حتى لقد عُرِفتْ تقاليد المُدُن اليابانية في الدراسات اليابانية باسم: «الأخوّة المدينية»[1]. هنالك حُسِم الصراع القيمي في المجتمع الياباني، واستطاع اليابان أن يؤلّف بسلاسة بين تراثه الخاص وانفتاحه على الحضارة الغربية، تحديداً. ذلك الانفتاح (المحسوب)؛ إذ ما يزال ـ رغم تقدّمه

---

(١) انظر مثلاً: ضاهر، مسعود، **النهضة وتفاعلاتها في العالم العربي واليابان منذ القرن التاسع عشر**، ٩ ـ ٦١.

التكنولوجي ـ يعدّ بعض القِيَم الغربية، اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية، «أفكاراً خطيرة Kikenshiso»[1]. في حين ما زالت المشاريع العربية تعاني الفشل في كسر الطائفية والقَبَليّة والقوميّة، ودمجها، مجتمعة أو متفرّقة، في أنظمة مدنية حديثة، تتخذ سبيلاً لها بين الأصالة والمعاصرة.

ولئن كان التناقض هو طابع الخطاب المألوف لدى المثقفين العرب اليوم، فإن من المألوف كذلك، من المثقّفين ومن غير المثقّفين، أن يقف بهم الوفاء، أو يقف بهم «النفاق»، لما ينعتونه بـ«ثوابت القيم والمبادئ» على صعيد الشعارات فقط. أمّا على صعيد السلوك فكلهم يدركون أنهم يكذبون على أنفسهم، قبل غيرهم، حينما يتلاعبون بالألفاظ على ذلك النحو، وأنهم في واقع الحال معجبون أشدّ الإعجاب بما يُظهرون له العداء، بل هم محتاجون إليه كل الاحتياج. ولذا تراهم يضربون بقيمه النموذجية المَثَل في لحظات الصدق والتجرّد. ومن هذا يتضح أن نصب ثقافة الآخر عدوًّا تقليديًّا ليس إلا نوعاً من الاستهلاك الثقافي الداخليّ للأمة العربية والإسلامية، تتلهّى به دون نقد القِيَم، ومحاكمة الذات، وإنصاف الآخر بما له وما عليه، ووفق معايير موضوعية لا معايير بلاغية.

ـ ٢ ـ

وحينما يذهب الخطاب القيمي إلى أنه «نابع من ضرورة اقتضتها الحياة المعاصرة»، فمؤدّى ذلك أن «القِيَم» التي يتصوّرها

---

(١) انظر: ورث، لوي، مقدمة ترجمته إلى اللغة الإنكليزية لكتاب: (مانهايم، الأيديولوجيّة والطوباويّة)، ٣٦.

قد نُصبت إذن في مواجهةٍ مع «الحياة المعاصرة». أ وليس هذا هو المنطق الجاهلي نفسه ضد الحياة الجديدة التي جاء بها الإسلام؟!: ﴿قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾﴾[1]، ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾﴾[2]. بل لقد يزعم صاحب خطاب كهذا أن «مكارم العرب» ثابتة منذ ما قبل الإسلام، ويحتجّ قائلاً إن الرسول ﷺ قد قال: **«إنما بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق»**. وهو ما علّقته الموسوعة على غلافها الخارجي، وقبل عنوانها الرئيس، ثم ذكرته على الصفحة التاسعة والعشرين، دون توثيق. يزعم ذلك، مع أن الحديث ورد بلفظ **«بُعثتُ لأتمّم حُسْنَ الخُلُق»**، أو **«حُسْنَ الأخلاق»**[3]. والفرق يتبدّى هنا بين عمومية «مكارم الأخلاق» ونسبيّتها المطلقة، وبين خصوصية «حُسن الخُلُق» ومعياريّتها المرتبطة بصفة «الحُسن». هذه الصفة التي بوسع القارئ تتبع مفهومها من خلال الأحاديث النبوية نفسها، ليجدها ترتبط بالإسلام والعبادة؛ فـ**«الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه»**[4]، و**«ما رأى المسلمون حَسَناً فهو عند الله حَسَن»**[5]، كما هي مرتبطة بكل ما يضادّ السيّئ والقبيح؛ لذلك

---

(١) سورة المائدة.

(٢) سورة الزخرف.

(٣) انظر: وِنْسِنْك، ١: ١٩٤ (بعث)، ٢: ٧٥ (خلق).

(٤) م.ن.، ١: ٤٦٧ (حسن).

(٥) م.ن.، ١: ٤٦٨ (حسن).

كانت «الحَسَنة» اسماً في الإسلام للدرجة الإيجابية التي يكسبها المسلم في مقابل الدرجة السلبية «السيّئة» التي يخسر بسببها من رصيده عند الله. ومن هنا يتضح الفرق الدقيق بين كلمتي «مكارم» و«حُسْن». ومن هنا فلفظ الحديث يتجه إلى إحسان التعامل السلوكيّ بين الناس، بينما تتجه عبارة «مكارم الأخلاق» لفتح المعنى على مصراعيه، ليستوعب كل ما يمكن أن يُتأوّل على أنه من «المكارم»، من عادات وتقاليد وأعراف، يراها أهلوها من جملة مكارمهم. وإذا وَلَجَ المرء هذا الباب، فقد سلف كيف أن من مكارم الأخلاق عند العرب: «الظلم» - مثلاً - و«الغدر»، و«التروّي من الحياة» بأي ثمن:

٦٨. فذرني أُرَوِّ هامتي في حياتها
مخافةَ شرْبٍ في المماتِ مُصَرَّدِ

٦٩. كريمٌ يُروّي نفسَهُ في حياته،
ستعلمُ، إنْ متْنا، صَدَى أيّنا الصَّدي[1]

وهي عقلية تتناقض تماماً مع العقل الذي أراد الإسلام أن يؤسّسه. وحتى لو سُلّم لخطاب «المكارم» بروايته، فإن «الأخلاق» التي بُعث الرسول لتتميمها لم ترد منسوبة لا إلى «ما قبل الإسلام» زمناً، ولا إلى «العرب» عِرقاً. بل أكثر من ذلك، فإن صفة «الجاهلية» نفسها التي أطلقها الرسول على عرب ما قبل الإسلام إنما قامت على أساس انتقاصهم دينيًا وخُلقيًا؛ فهي صفة تَنْسِبُ إلى الجاهليين البُعْدَ عن «المكارم» و«حُسن الأخلاق»، لما كان أولئك يتّصفون به من طيش، ونزق، وسَفَه، وظُلْم، وغَدْر، وتروٍّ من

(١) طَرَفة بن العبد، ١٠٨.

الحياة بأي ثمن، وقد اختُزلتْ جميعها تحت المصطلح الإسلامي: «جاهلية».

وهكذا، فإنه لمّا كانت للحياة المعاصرة بالضرورة قيمها البديلة، فإن فهم القِيَم العربية والإسلامية على تلك الطريقة «الثبوتية» الماضوية سيجعلها ضدّ المعاصرة والحضارة والحياة، من حيث ارتضتْ للقِيَم خطاباً يجعلها في ارتباط أبدي بالموروث القديم، وبالثبات لا بالتغيّر والتطوّر. وذلك الربط بين القِيَم والقِدَم، وبين القيمة والعِرْق، هو في حد ذاته قيمة سلبية من قِيَم العرب العريقة، كما أخبر عنها القرآن الكريم في شواهده السابقة، تفضي في النهاية إلى ضروب من العنصرية، و«الشوفونية» الثقافية. وهي قِيَم طالما فتّتتْ العرب أنفسهم، مجتمعاً وثقافة، من حيث إن دوائر الانتماء القيمي قابلة، بنزوعها الرافض للآخر، لأن تضيق «ثوابتها» ـ كما تسمى ـ زماناً، حتى يلعن كل جيل لاحقه، ومكاناً، حتى ترى كل دولة، أو إقليم، أو منطقة، أو شعب، أو قبيلة، أو عشيرة، أو أسرة، ذاتها صاحبة الفضيلة الخالصة المطلقة من دون الناس. ذلك أن العصبية تُعمي وتُصمّ حينما تلابس النفس البشرية، وتقلب موازين العقل والأخلاق، ولسان حالها: «لكاذب تميم خيرٌ من صادق قريش»[1]؛ لأنها لا تعمى الأبصار ولا العقول ولكن تعمى القلوب التي في الصدور!

لا غرابة إذن أنْ لا تلتفت ممارسة ثقافية عربية، كـ«موسوعة القيم ومكارم الأخلاق»، إلى قِيَم إسلامية مهمة، كقيمة «العمل»،

(١) عبارة دالة نُسبتْ إلى أتْباعِ (مسيلمة الكذاب) في الانتصار له، عصبيةً، مع معرفتهم كذبه.

و«العقل والعقلانية»، و«المساواة»، و«حقوق النساء»؛ لا سيما أنها قد اعتمدت على التراث الأدبي (الشعري بخاصة). ولا غرو فجُلّ الباحثين في الموسوعة، إن لم يكن كلهم، من المنغمسين في هذا المجال، فاستقوا صور القِيَم وشواهدها من الشعر العربي. وتلك إشكالية عربية مزمنة، لا يبدو عوارها هنا لأفلاطونية ضد الشعر يتبنّاها الدارس، ولا لأن طبيعة الشعر تخرج عادة عن طبيعة الشرائع والقوانين التي ينبغي أن تحكم القِيَم الاجتماعية، فحسب، بل أيضاً لأن الشعر العربي تحديداً ما انفكّ يدور في فَلَك المعايير الاجتماعية الجاهلية، وإن قاله إسلاميون. بل يمكن القول إن المجتمع العربي نفسه قد ظل يمتح من تراثه ما قبل الإسلامي - تغذّيه القيم الشعرية إن كانت للشعر من قِيَم - أكثر من تُمثِلُهُ القِيَم الاجتماعية والحضارية الجديدة التي نادى بها القرآن ومارسها الرسول وبلورتها الحضارة الإسلامية والإنسانية.

تفعل «موسوعة القيم ومكارم الأخلاق» ذلك - متكئة على التراث الأدبي - على الرغم من تسليمها بأن الرصيد الثقافي العام، الذي تكتنزه الذاكرة الإنسانية، يسهم في تشكيل القِيَم[1]، إن لم يكن هو الأكثر تحكّماً في القِيَم من الرصيد الأخلاقي الذاتي، المستقى من المجتمع المحليّ للطفل. بل تفعل ذلك على الرغم من إشارتها إلى ما يذكره (زكريا إبراهيم)[2] من أن الدراسات الاجتماعية قامت على دراسة «القوانين السائدة، والعادات المتّبعة، والتقاليد الموروثة، والأمثال الشعبية، والحكم المتواترة، والأعمال الأدبية، والتصورات الفلسفية، والمفاهيم الأخلاقية»، وأن عملها

(١) انظر: موسوعة القِيَم، ١: ٣٩.
(٢) الأخلاق والمجتمع، ٦ - ٧. وانظر: موسوعة القِيَم، ١: ٣٧.

يشمل استقراء الخطاب القابع خلف تصورات الفلاسفة وعلماء الأخلاق ونظرياتهم في عصر من العصور؛ فمع المعرفة بأنها «لا تخلو من طابع ذاتي أو صبغة شخصية أو نبرة عاطفية، لكنه (أي استقراء الخطاب) يهتم [بها]... لما يرى فيها من تعبير عن آمال المجتمع ونوازعه الغامضة التي ما زالت في دور الاختمار». ولو كان هناك أخذٌ بهذا المنظور إلى القِيَم والأخلاق، وكان التناول يرتفع عن النزعة الوعْظية التوجيهية إلى الحسّ النقديّ، لكان ذلك أولى إلى تحقيق «الموسوعة» أهدافها المعلنة، بالكتابة للأجيال العربية الحاضرة والقادمة، بما يتواءم مع أغراضها التربوية النبيلة.

إن التباكي على قِيَم الماضي، والبكاء من قِيَم الحاضر، ليشبه في المستوى الفكريّ ما يحدث في مستوى الممارسة من أولئك الأعراب الذين يفدون إلى المدينة فما يلبث أحدهم أن ينصب بيت شعره داخل بيته الجديد؛ إذ يعزّ عليه أن يتخلّى عمّا أَلِفَ، وإن كان الزمان والمكان وضرورات الحياة قد اختلفت كليًّا عمّا أَلِفَه. وليست القضية هنا بالمفاضلة بين البادية والحاضرة، أو بين بيت الشَّعْر وبيت الإسمنت، لكن القضية أن لكل زمان ومكان ما يناسبهما ويَجْمُل فيهما ويُحَقِّق ضرورات الحياة وفق سياقاتهما. وما ندْب الغيورين قِيَم الماضي وتحوُّلَها إلا كذلك الأعرابيّ الذي يريد أن ينصب بيته القديم في بيته الحديث. تلك هي العقلية نفسها التي ينعى خطابُها القِيَم العربية، التي أصبح الحديث عن «الجود العربي» فيها «حديثاً عن التبذير وقلّة التدبير، والحديث عن الشجاعة حديثاً عن الغفلة والجهالة، كما أن الحديث عن الأمانة أصبح مقترناً بقلّة الذكاء، وعدم القدرة عن الكسب أو تحصيل المصلحة واكتسابها من أيّ وجه». (١: ١٩ ـ ٢٠). مع أن هذا

يبدو للقارئ المتأمّل نسقاً تلفيقيًا للقِيَم؛ تبدو تلفيقيته من وجهين: أولهما، الزعم بأن قيمتي «الجود» و«الشجاعة» الموروثتين قيمتان من الثوابت، وفق نموذجهما القَبَليّ الذي تجلّى قديماً في رمزي (حاتم الطائي) و(عنترة بن شداد). وهما قيمتان تعدّان اليوم فعلاً ـ إن هما مورستا بنواميسهما القديمة ـ خارجتين عن قِيَم العصر وضروراته؛ فالجود بتلك الصفة القديمة بات تبذيراً وقلّة تدبير، بل سفهاً لا معنى له في مجتمع الوفرة؛ وأيّ قيمة اليوم ـ في زمن التقنية القتالية ـ للشجاعة بمفهومها العنتريّ القديم، إلا أن تكون غفلة وجهالة؟ أفليس من ينعى قيمتي «الجود» و«الشجاعة» على ذلك النحو، ويتّخذ النموذج الشعريّ الموروث نبراساً إليهما، متغافلاً عن عصره؟ متغافلاً عن البيئة الثقافية القديمة التي نبتت فيها هاتان القيمتان؟ أجل، إنه يتغافل عن أن «الجود الحاتميّ» كان وسيلة حياة ومقايضة ضرورية بين الناس. مثلما يتغافل عن أن «الشجاعة العنترية» إنما كانت إبّان الجاهلية، التي لا مكان فيها إلا للقويّ القادر على أخذ حقّه بذراعه، الظافر إن هو «جهل فوق جهل الجاهلين». وهو إلى ذلك يتغافل أيضاً عن أن هاتين القيمتين قد هذّبتا أيّما تهذيب في العصر الإسلامي، لا بفعل الدين فحسب، ولكن بفعل الثقافة والتطوّر الحضاريّ كذلك. حتى باتت قيمة «الرأي»، حسب المتنبي[1] ـ على سبيل الاستئناس ـ تتقدم قيمة «الشجاعة»:

الرأي قبل شجاعة الشجعانِ
هو أوّلٌ وهي المحلّ الثاني

(1) شرح ديوان المتنبي، ٤: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

فإذا هما اجتمعا لنفسِ مِرَّةٍ
بلغتْ منَ العلياءِ كُلَّ مكانِ
ولربما طعن الفتى أقرانَهُ
بالرأي قَبلَ تَطاعُنِ الأَقرانِ
لولا العقولُ لكان أدنى ضيغَمٍ
أدنَى إلى شَرَفٍ من الإنسانِ

أمّا الوجه الآخر لمظهر التلفيق في نسق القِيَم الثلاث «الجود ـ الشجاعة ـ الأمانة»، فهو عَزْوُ هذه الأخيرة إلى الإرْث والقِدَم! ولو أريد الإنصاف لبدت قيمة «الأمانة» اليوم أحسن حالاً منها في تاريخ العرب، وإلى وقت قريب. وقد تقدّم بيتُ (طرفة ـ الجاهلي) الداعي إلى التروّي من الحياة بلا هوادة، كما تقدّم بيت (النجاشيّ الحارثيّ ـ الإسلاميّ) الهاجي قبيلة عربية، والمخزي أبناءها، بـ«لا يظلمون.. ولا يغدرون». فقيمة «الأمانة» قيمة دينية وحضارية واقتصادية، ترسّخها التربية والنُّظُم الاجتماعية؛ ولأنْ يقول قائل إن للحضارة الغربية، وللتقدّم الفكريّ الحديث، علاقة تأثيرية إيجابية في إشاعة التحلّي بقيمة «الأمانة» في المجتمعات العربية اليوم، لَقَولُه أقرب إلى الصواب من أن يزعم أن لهما علاقة تأثيرية سلبية. غير أن من قيمنا السلبيّة تعليقَ كل تقصيرٍ بعدوٍّ تقليديّ، هو في هذا السياق «الغرب».

ولقد أجملتْ «موسوعة القيم» محاولتها لتكريس الماضي، إذ تقول: بأنها تحاول «إحضار قِيَم الماضي وأخلاقه بلغة معاصرة وأسلوب محدث قريب من إدراك المثقّفين، متضمن حصيلة الماضي وقِيَمَه». ولكن أقِيَم الماضي تصلح بالضرورة للحاضر؟! أم أنها قِيَم تخلّقتْ في رَحِم الماضي وفق ضرورات مجتمعه؟ ومن

المكابرة الزعم أنها صالحة لكل زمان ومكان، كما أن من المغالطة الادّعاء أن قِيَم المجتمعات البسيطة «النيّئة» في الماضي أكمل وأفضل من قِيَم المجتمعات الحضارية المتعلّمة اليوم؟!: ﴿قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾[1]؟! هذا فضلاً عن الزعم بأن المجتمع الذي أنتج قِيَم الماضي ـ مع بدائيته ـ غير قادر على إنتاج قِيَم للحاضر، رغم ترقّيه. وإذن هو خطاب يصادر على صواب شعارات ورثناها دون برهنة علمية، بل دون أن يعالج شيئاً من مشكلات المجتمع المعاصرة ليكشف خطل قيمه، عِوَض الاكتفاء بالتلويح بالماضي نموذجاً مجيداً لا يُعلى عليه!

وإذا كان هذا هو رأي هذا الخطاب في الماضي، فله في الحاضر رأي نقيض، تتناثر ملامحه في تضاعيف مقدمة «الموسوعة»، غير أنها تظهر منها على نحو خاص ـ في الموضوع المتعلّق بـ«التغيّر القيميّ والأخلاقي» ـ في مثل الحديث عن «أن البحث عن الرفاه، وما ينتج عنه من لذّة ومتعة وقِيَم، ليس مما عُهِد في البيئة السالفة المحكومة بالأخلاق المرعية»[2]. لكأن الأسلاف لو تهيّأتْ لهم الظروف الراهنة لما بحثوا عن الرفاه، ولزهدوا في اللذة والمتعة! وتلك مقولة لا يقرّها من له أدنى اطّلاع على تاريخ العرب والمسلمين. بل إنه سيجد من تطلّب ذلك لديهم ـ وفي ما دُوّن عنهم فقط ـ ما قد ينبو عنه الذوق الحديث وما صار اليوم ضرباً من الخيال واللا معقول! وحسب المرء أن يستذكر مثلاً

---

(١) سورة المائدة.

(٢) موسوعة القِيَم: ١: ١٧.

واحداً في تملّك الإنسان للإنسان، في مجتمع الطبقيات، وأُسَر السادة والعبيد، والحرائر والإماء، والجواري والغلمان. فكيف يقال إن «البحث عن الرفاه، وما ينتج عنه من لذّة ومتعة وقِيَم، ليس مما عُهِد في البيئة السالفة المحكومة بالأُخلاق المرعية»؟! ليس سوى تقديس الماضي من إجابة عن هذا السؤال!

إلا أن ذلك التصوّر الملائكيّ لمجتمع الماضي وقِيَمه ليس بمستغرب أمام ما تزعمه «الموسوعة»[1] في محاكمتها للمجتمع الراهن وقِيَمه من أن الأخلاق «صارت غير مستقلّة عن واقع الحياة». وهل كانت الأخلاق مستقلة عن واقع الحياة في الماضي؟! هذا ما يدّعيه هذا الخطاب «الموسوعيّ»! إذ يوشك أن يقطع بأن القِيَم تنزّلت من السماء ولم تنبت بين ظهراني المجتمع! مع أنه حتى ما تنزّل من تلك القِيَم والأخلاق من السماء إنما تنزّل وفق مقتضيات المجتمعات البشرية، واشتراطات العصر الذي تنزّلت فيه الرسالة السماوية. فكان الإسلامُ ـ آخرُ الرسالات السماوية ـ خلاصةَ الأديان السابقة، من حيث كان المجتمع الذي ظهر عليه خلاصة تراكمات بشرية من التربية والتجارب والتحوّلات؛ فجاء في قِيَمه أكثر الأديان استجابة لمستدعِيات الأحوال، والتصاقاً في أخلاقياته بواقعية الحياة و«ديناميتها».

ولو تأمّل الباحث في واقع المجتمع المعاصر، لوجد الإسلام المستنير ـ لا قِيَم العرب الماضية وعوائدهم ـ مطواعاً في التشكّل حسب حاجات الإنسان وشروطه «الزمكانية». من حيث كان الإسلام ـ بعكس القِيَم العربية النمطية ـ قد بثّ في نظريته

(١) م.ن..

الشمولية مبادئ عامة، ثم ترك فَلَك الحياة والتطوّر الواسع للإنسان، ما دام يدور على محور تلك المبادئ. وهي مبادئ، إذا تأمّلها العقل المجرّد، رآها عقلانية عالميّة، سهلة التقبّل والتكيّف.

ومن هنا فإن الأخلاق والقِيَم لا يستقلاّن عن واقع الحياة، وفق ذلك المنظور الماضوي الذي تأخذ به «موسوعة القِيَم»، التي تكاد هي نفسها أن تستقلّ أحياناً عن واقع الحياة؛ في إصرارها على التشبّث بما لم يعد إلاّ جزءاً من الماضي. فإذا كان ما يشير إليه (ابن خلدون)[1] من أن لكل دولة وحضارة عُمْراً محدوداً، منطبقاً على القِيَم ـ وهو كذلك ـ فما محاولة «إحضار» بعض القِيَم من خزائن الماضي، وقسرها على غير عصرها، أو قسر غير عصرها عليها، إلا ضرب من «التحنيط»، وإن التحنيط لا يغني من الحياة شيئًا!

ولسوف يلحظ القارئ في «موسوعة القِيَم» خطاباً موازيًا للخطاب السابق ـ المعلي من شأن الماضي على الحاضر ـ يتمثّل من مقدمة الموسوعة في «ثامناً: رؤية مستقبلية للقِيَم». إذ يقرأ: «لا بدّ للمثقفين العرب من... التعامل مع الحقائق معاملة علمية، بدلاً من الهروب إلى الماضي، والبحث في مسألة الخصوصية المحلية... حتى لا تصير الخصوصية ستاراً، يحجب رؤيتنا السليمة للعالم حولنا»[2]. ثم يخوض النصّ في تحدّيات العولمة، في تذبذب بين ما يشبه الوهم بإمكانية تسويق القِيَم العربية والإسلامية عبر انفتاح العالم على الثقافات، وتسليمٍ بأن المنتصر اقتصاديًا وصناعيًا سيغدو

(١) مقدمة ابن خلدون، ١٥٨ ـ ١٦٠.

(٢) موسوعة القِيَم، ١: ١٠٠.

هو المنتصر قِيميًا في عالم القرن الحادي والعشرين. خلوصاً إلى القول: إن «البشرية في الحاضر تسعى إلى قيم إنسانية أساسية، مثل: العدالة الاجتماعية، والمساواة، والحرية، والتسامح»[1]. غير أن هذا الجزء من مقدمة «الموسوعة» يختتم بسطرين نافرين عمّا تقدّم، يعيدان القارئ إلى مثل ما ابتدأت به الموسوعة من خطاب، وهما: «هذه الحقيقة ينبغي أن نعيها، وأن نُعِدَّ لها ما ندرأ به التأثير السلبي على ثقافتنا وموروثنا الأخلاقي والقيمي»[2]. وكأن هذا المشروع يرى في عمله إعداداً لدرء الخطورة الكامنة في غزو قيميّ. إلا أنه قد اتّبع أسلوباً توجيهيًا إرشاديًا، يأتي في ذيل أساليب التأثير في القِيَم، إنْ كان له من تأثير! ذلك أن أنجع الأساليب في تغيير القِيَم - كما يراها العديد من المفكرين الأوربيين والأمريكيين - تتمثل في مثل: التخاطب الجماهيري، وأسلوب «السوسيو - دراما»، والقصص، إضافة إلى عامل أساس، وهو: التنشئة الاجتماعية[3]. ثم إن منطق الأشياء يشير إلى أن القِيَم الحقيقية التي تتبناها أُمّة حيّة، ليست بتلك التي تجتلبها اجتلاباً من أسلافها، ولا تلك التي تستوردها استيراداً من غيرها، لكنها القِيَم النابعة من قلب المجتمع، متساوقة ونظام الحياة، متصلة مع ضرورات الناس، متفاعلة بها. وتلك هي القِيَم القمينة بهذا الاسم، الحرية بأن تحفظ على الأمة كيانها وشخصيتها. وإذا كان ذلك كذلك، فما لأمة ضعيفة بين الأمم من قِيَم أصلاً من هذا النوع المشار إليه!

---

(١) م.ن.، ١: ١٠٢.

(٢) م.ن..

(٣) انظر: كلاّب، ١٠٨ - ١٠٩.

- ٣ -

وفي العموم، فإن قارئ الخطاب العربي السائد في الموازنة بين القديم والحديث لن يفاجأ بتلك الصورة «الطوباوية» عن المجتمع العربي القديم، بقيمه «التي كان المجتمع العربي يقدّسها ويحترم أهلها ومنتحليها»، تقابلها تلك الصورة الكريهة للعصر الحديث، الذي اندثرت فيه تلك القِيَم وبعض الأسس والمقوّمات المصاحبة لكثير منها[1]. فمصدر القيم الفاضلة إذن هو الماضي زمناً والعرب جنساً. وفي هذا تظهر المغالاة الفطرية المألوفة في نظرة كلّ جيل إلى سابقيه ولاحقيه، وكل ثقافة إلى قِيَمها مقارنة بقيم الشعوب الأخرى. غير أنه من المستغرب أن تظلّ هذه المغالاة سارية في خطاب المثقّف الذي قرأ الماضي وعرف الحاضر، وخَبِرَ ثقافات أخرى، وتربّى حسّه النقديّ على رفض التسليم بصور نمطية سائدة، تمجّد الذاكرة والذات، وتنتقص الحاضر والآخر.

وهو خطاب لم يَغْدُ مقنعاً لعامّة الناس فضلاً عن خاصّتهم، في عصر مفتوح على الثقافات، يستطيع فيه الإنسان أن يدرك أن للأمم الأخرى قيمها التي قد تختلف جزئيًا عن قيمه لكنها حتماً تشترك معها في أمور إنسانية كثيرة، ويعلم كذلك أن ما يراه نقصاً في قِيَم الآخرين يرى الآخرون مثله من النقص في قِيَمِه. والمعيار العَدْل بين الطرفين عندئذ لن يكون سوى «العقل»، الذي لا تمايز فيه بين الشعوب. بل سيعرف أن ما يتغنّى به من مثاليات قيمية قد لا تكون بمتحقّقة على صعيد الواقع، لا في ماضيه ولا في

(١) انظر: موسوعة القِيَم، ١: ٢٠.

الحاضر. ولذلك فإنه حين يتساءل عن تلك الصورة الرائعة التي يُتحدث عن تحقّقها في الواقع العربي والإسلامي قديماً لا يجد في شواهدها إلا شعراً، همّه ـ كما يعرف كل من خبر الشعر، وكان يُفترض في هؤلاء الذين عوّلوا على الشعر في رصد القِيَم العربية في «موسوعة القِيَم» أن يخبروه جيّداً ـ «النَّمْذَجة» المثالية أكثر من كشف الحقائق الواقعية. أي أن القارئ لو أخذ بالصورة النمطية في بعض الشعر عن المجتمع الجاهلي، على سبيل المثال، لوقر في نفسه أحياناً أن المجتمع الجاهلي كان من أرقى المجتمعات التي عرفها الإنسان، في كثير من مُثُله وقِيَمه. مثلما أنه لو أخذ بما يقوله شاعر في قصيدة مدح وصدّق ما فيها، لاعتقد أن ذلك الممدوح مَلَكٌ من الملائكة لا بَشَر يخطئ ويصيب. لكن لو نُحّي الشعر جانباً، واستقرئت القِيَم العربية عبر تاريخها من خلال وثائق أخرى، أما تُراه سيتكشّف واقع المجتمع العربي بنقائصه كأي مجتمع آخر؟ فمتى سيخرج العرب من عباءة الشعر ليدركوا العالم من حولهم؟! لقد عوّلوا على الشعر قديماً في دراسة الثقافة العربية بجميع أوجهها، دونما التفات إلى خصوصية الشعر في تناول قضايا الإنسان. وها هي تي اليوم «موسوعة القيم ومكارم الأخلاق» تعوّل على الشعر لإيهام القارئ بأن نموذجية الشعر كانت واقعاً يمشي بين الناس. ولقد وقف أمام هذه المفارقة من قبل (طه حسين)، في كتابه حول «الشعر الجاهلي»، حينما أخذ يناظر بين صورة العرب في القرآن الكريم وصورتهم في الشعر الجاهلي؛ فشكّ في الأخير لأنه لا يمثّل شخصية العربي كما يصفها القرآن. إذ يبدو ـ من فعل طه حسين ـ أن الأمة العربية قد بلغت من تلبّسها بالشعر درجة لا

تستطيع معها التفريق بين لغة الشعر ولغة الواقع، فهي إما أن تسقط الشعر أو أن تسقط الواقع إذا لحظت تعارضاً بينهما، من حيث صارا يمثّلان في وهمها بنية واحدة، لا انفصام فيها.

وإذن يتبدّى الخلل في تصوّر القِيَم، ماهية واستدلالاً. فإذا كانت الموسوعة قد صادرت على أن القِيَم ثابتة ثبوت الجبال، أزلية أبدية، كل محدثة فيها بدعة وكل بدعة ضلالة، فلقد استدلّت على وجودها الأزلي من بطون كتب التراث ـ الشعريّ غالباً ـ ثم رمت إلى بعثها من تلك البطون، شراباً جديداً، مختلفاً ألوانه، فيه شفاء للناس (١: ٢٣). وهل ثَوَتْ القِيَم في بطون الكتب إلا بسُنّة كونية من التقادم والفناء، وسنة طبيعة فنية من المثالية الشعرية؟! وهل القِيَم تُستخرج من بطون الكتب؟ أم تفرضها محرّكات الواقع، وقوانين الحياة، ومقتضيات التفاعل الإنساني الحيّ؟!

والغريب أن الموسوعة تتحدّث عن أنها قد قدّمت «اختيارات نموذجية تتنخّل من التراث أطيبه، وتنتقي أقربه إلى ذوق الناشئة وحاجتهم، وتتلمّس ما يرونه صالحاً للحاضر ومفيداً للمستقبل» (١: ٢٣)، وكأنما قد تلمّست حاجات الناشئة بالفعل، واستفتتهم في ما يرون، ودرستْ ـ نفسيًا واجتماعيًا ـ ما يُصلح شأنهم في حاضرهم ومستقبلهم! في حين أن ما طرحته من قِيَم إنما اتكأتْ فيه على ما هو قارٌّ سلفاً في الأذهان، وما يؤيّده مما استخرجته من بطون الكتب وخزائن التراث، كما ذكرتْ هي من قبل! أي أن دورها كان بمثابة إنتاج نصٍّ أدبيّ جديد موسّع على النصّ العربي القديم المشتّت، بل بالأصح تجميع ذلك الشتات في صحائف ومجلّدات عديدة. وإذا كانت قد وُجدتْ في التراث العربي الفصيح تلك المدوّنةُ المطوّلة عن المثاليات والقِيَم، فإن

نظائرها لمنبثة في التراث العاميّ في كل مجتمع، جُمعتْ أم لم تُجمع. أي أن دور التذكير في هذا العمل قد بدا غالباً على دور التفكير. والوجدان العربي، بمستوييه الفصيح والعاميّ، حافل بتلك القِيَم سواء أمارسها الإنسان في حياته أم لم يفعل. لكن السؤال: هل تلك القِيَم التي يعيها ـ عمل بها أو لم يعمل ـ ما تزال صالحة للحياة أم أنها قد فارقت الحياة؟! وهل صورتها الذهنية في الأساس صحيحة أم أنها مختلقة، لأسباب تغيب عادة عن نموذجية النصوص التي حملتها؟ وهل تلك القِيَم تنبعث من واقع الحياة المعايش أم أنها تُبتعث من ذاكرة النصوص فقط؟ ثم هل تمكن المراهنة على الاكتفاء الذاتي القيمي، أم أن القِيَم تنتقل من ثقافة إلى أخرى، وتعيش وتتناسل، ثم تنقرض لتتجدّد من جيل إلى جيل؟ تلك أسئلة تثيرها «موسوعة القيم ومكارم الأخلاق»، لا بما جمعت من مادة فحسب، ولكن بما تبنّت كذلك من أحكام تغلب عليها القطعية ورؤى تسودها النزعة الواحدية.

إن دور «موسوعة القِيَم» الرائد ـ بلا ريب ـ لا يتمثّل في تلك الأحكام التي تضمّنتها، والقابلة للنقاش والجدل، بمقدار ما يتمثّل في دورها الذي عبّرت عنه بـ«عملية نخل التراث الأدبي» لاستخلاص القِيَم. لتكون تلك المادة الغزيرة التي جمعتها لأول مرة ميدان نقدٍ جادٍّ للقيم العربية والإسلامية. إذ يبدو أن ما استندت إليه من التراث الأدبي هو بيت الداء في التصور والسلوك؛ لما كان هنالك من انفصام بين ذلك المستوى المثاليّ الذي يحمله النص الأدبي وذلك المستوى الواقعيّ الذي عاشه ويعيشه الناس. فلا الأول أمكن تنزّله في الواقع، ولا الآخر أمكن رفعه إلى المثال. ولو أُخِذتْ قيمة (الكرم) على سبيل المثال، بوصفها قيمة عربية بامتياز،

لتبيّن أنها قد تحوّلتْ ـ بما أنها قيمة شعرية بالدرجة الأولى ـ إلى مشكلة قيمية، تحيلها من قيمة إيجابية إلى قيمة سلبية. حتى لو اقتدى إنسان بالشعر في ممارسة الجُوْد لكان إلى السَّفَه أقرب منه إلى الجُوْد، ولانتهى به الحال إلى مضاعفات أسرية واجتماعية واقتصادية. فيما لو أمكن له أن لا يتأثّر بالشعر لربما أدّاه الواقع إلى شُحٍّ وإمساك. ولعل هذا ما أراد له الإسلام معالجةً في النفس العربية حينما دعا إلى التوسّط بين الكرم والسَّرَف: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾﴾[1]؛ ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴿٦٧﴾﴾[2]. وبذا فإن قيمة الكرم نموذجٌ دالٌّ على ما تؤول إليه القِيَم حينما لا تُخضَع لقانون الزمن والتطوّر، ولا تُجرّد عن شعريتها. ذلك أن المجتمع العربي ظلّ إلى اليوم يتبنّى قيمة الكرم، لا بمفهومها الإسلاميّ في الغالب لكن بمفهومها الشعريّ الزائف. وهو يفعل ذاك وفي ذهنه أصداء قصائد المديح لكرماء العرب، لا نُبْلاً غالباً ولا حُبًّا في الصِّلَة والإيثار. بل ربما وظّف العربيّ الكرم سلاحاً ضدّ الضيف أحياناً، إحراجاً، واستعلاءً، وكسباً للصِّيت على حسابه. في حين يمكن القول اليوم إن القيمة الحقيقية النظيرة للكرم ـ حسب مفهومه القديم ـ هي قيمة (حُسْن الاقتصاد والتدبير). وقس على هذا كثيراً من القِيَم الأخرى.

ـ ٤ ـ

إن الموسوعة على الرغم من إضافتها صفة «الإسلامية» على

(١) سورة الإسراء.

(٢) سورة الفرقان.

عنوانها، وتضمينها إيّاها في عباراتها، قد تبنّت التيار العروبيّ، فظل واضح القسمات ضمن خطابها العام. فما تفتأ تلحّ على «أهمية المحافظة على تقاليد العرب، والحرص على كسب ثقافتهم، والانضباط وفق نُظُم المجتمع، ومثله، وقيمه الخالدة» (١: ٢١ ـ ٢٢)، وأنه «كان من المهم أن يُبحث سبيل تفعيل الثقافة العربية الأصيل بكل الوسائل الممكنة» (١: ٢٢)، «لتكون مناراً يهدي إلى التقاليد وإحياء العادات المُثلى»؛ ليجسّد ذلك كلّه «أفعالَ العرب، وأقوالهم، وأعرافهم، عبر العصور السابقة» (١: ٢٤). كيف لا «خصوصاً في هذا الوقت الذي تتمسك الأمم فيه بتراثها تنشره وتدافع عنه» (١: ٢٢).

وهو خطاب في الوقت الذي يتبنّى فيه فكرة تفوّق العنصر العربي، يوشك أن يوصد أبواب الذهن عن التحوّل الهائل الذي أسّسه الإسلام، من النظرة الضيّقة إلى الفضيلة ـ على أنها عربية ـ إلى النظرة إليها بوصفها إلهية إنسانية، من حيث جاء الإسلام نوراً للعالمين لا للعرب وحدهم. بل لقد اتخذ القرآن من عادات العرب وتقاليدهم، التي تمثّل «أدران الجاهلية وأوضار الوثنية»، نموذجه لنقد الإنسان أينما كان. على أن نقطة الافتراق الأخرى بين الثقافة الإسلامية والثقافة العربية تتمثّل في تقليدية الأخيرة، لا للسلف فحسب، ولكن للآخر، غير العربيّ، أيضاً. وهي المفارقة التي تنكشف بين الذاتية القومية الرافضة للجديد بوصفه محاكاة للغرب ـ وهو ما يظهر خطاب «الموسوعة» تبنّيه ـ وبين ما عبّرتْ «الموسوعة» نفسها عنه من احتذائها الأمم التي تتمسك في هذا الوقت «بتراثها تنشره وتدافع عنه».

وذاك التلميع لوجه واحد مشرق من التراث، هو الوجه

العربي، ومن ثَمّ جعله نبراساً وحيداً وأخيراً لقِيَم توصف بأنها «خالدة»، لا يتعارض مع روح الحضارة فحسب ولكنه يتعارض كذلك مع روح الإسلام، المنفتحة، الشمولية لجميع الأمم والثقافات، بل لعالم الغيب والشهادة. ولولا الوجه الإسلامي لكان العرب عرقاً كأشدّ الأعراق عصبية وعنصرية، ولما خرجوا إلى بناء حضارة إنسانية عالمية. أفلا تكون نبرة الخطاب القيميّ بهذا الاتجاه قد ارتدّت فكريًّا إلى ما قبل الإسلام أو ما قبل الحضارة؟

وممّا يكشف عن المنزع المُغلي من الإرث القِيميّ العربيّ، المحكوم عادة بالمصلحة المادية والمنفعة الذاتية، أن ترى ـ في أثناء الاستشهاد بنصٍّ يعبّر عن منظور مثاليٍّ إسلاميّ ـ الحرص على إحاطته بسياجٍ يطوّعه لمنظورٍ قيميّ خاص. وذلك مؤشرٌ جليٌّ على أن مثالية القِيَم التي أراد لها الإسلام أن تسود ما تزال تتنازعها ميولات تعود في بعضها إلى قِيَم ما قبل الإسلام. فلقد جاء استشهاد «الموسوعة» (١: ٣١)، في مقدمتها النظريّة، من «موسوعة نضرة النعيم»، على النحو التالي:

> **«وقد حدّد بعض الباحثين طبيعة الأخلاق الإسلامية *زاعماً* «أنها لا تصدر عن مصلحة مؤقتة أو منفعة ذاتية، والأخلاق (في *رأيه*) تعتمد على أصل الشعور بها عند الإنسان، بحيث يترجم عنها في صورة أفعال أو انفعال أو لفظ... ولهذا لتحقّق كرامة الإنسان ويتهيّأ بها للعمل الصالح المحكوم بسياج العقيدة الصحيحة» .*والخلق السمح والأريحية التي تقرّب الإنسان من ربّه ومجتمعه وترفع شأنه وتعلي مكانته*».**

فالقارئ يلحظ هذا التحفّظ على «نضرة النعيم» من خلال عبارة «زاعماً» وعبارة «في رأيه». حتى لقد أُقحِم احتراز «في رأيه» في صلب النص المقتبس نفسه. مثلما ذُيّل الاقتباس بمعطوفات، حول «السماحة» و«الأريحية»، وكأنها من الاقتباس نفسه. ودلالة هذا تتعدى مسألة التعامل العلميّ مع نصٍ مقتبسٍ إلى التعامل مع الفكرة نفسها، حيث يتكشّف التعامل القلق مع النصّ عن قلق في التسليم بالفكرة القيمية التي تضمّنها النصّ. مع أن ذلك الاقتباس لم يعدُ في مثاليته الإسلامية منطوق الآية الكريمة، على سبيل المثال: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا ﴿٩﴾ إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ﴿١٠﴾﴾[1]. كما لم يَعْدُ ما نسبه إلى (الجاحظ)[2] ـ وهو ما أشارت «موسوعة القِيَم»[3] إليه بنفسها ـ من أن «الخُلُق هو حال النفس، بها يفعل الإنسان أفعاله بلا رويّة ولا اختيار، والخُلُق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعاً، وفي بعضهم لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد». أو قول (مسكويه)[4] كذلك: «الخلُق حال للنفس، داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة، وهذه الحال تنقسم قسمين: منها ما يكون طبيعيًا ومن أصل

---

(١) سورة الإنسان.

(٢) مجموعة من المختصين، بإشراف: ابن حميد، صالح بن عبدالله؛ عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن ملّوح، **موسوعة نضرة النعيم**، ١: ٦١. وأحالت «موسوعة نضرة النعيم» إلى: الجاحظ، (١٩٨٩)، **تهذيب الأخلاق**، (؟: دار الصحابة للتراث)، ١٢، إلا أن الباحث لم يقف على كتاب للجاحظ بذلك العنوان.

(٣) انظر: ١: ٣٤.

(٤) **تهذيب الأخلاق**، ٣١.

المزاج..».. ولا منافاة بين قسمي (الطبع والتطبّع)، بيد أن الثاني هو ميدان ترويض الأول لإكسابه سلوكيات قيمية جديدة أو لإعادة النظر في بعض ثوابت السلوكيات.

بل لقد أعقبت «موسوعة القِيَم» (١: ٣١) الفقرة التي اقتبستها عن «نضرة النعيم» بفقرة أخرى تقول: «وعلاقة الدِّين بالفضائل كلّها مسلّمة وبدهية، كدنا نتجاوز عنها». غير أن للقارئ أن يرى: أن «المسلّم البدهيّ» الذي تكاد تتجاوز عنه «موسوعة القِيَم» ـ كما تتجاوز عنه القِيَم العربية ذاتها ـ هو في حقيقته تجاوزٌ عن «غير البدهيّ» ولا «المسلّم به» في الممارسة الحياتية، حتى مِن بعض مَن يسلّم به من الناس في المستوى النظريّ الصرف. ومن ثمّ فليس القارئ في حاجة إلى أن يكون «إسلامويّ» المَيل كي يلحظ ذلك القلق الذي كان يكتنف علاقة القِيَم العربية أحياناً بالقِيَم الإسلامية، وإن تُخلّص منه بنكرانه أو تجاوزه.

ـ ٥ ـ

وفي مقابل القلق القيميّ بين العربيّ والإسلاميّ، لا بدّ أن يلحظ المستقرئ في خطاب القِيَم ـ وبغير قليل من التوقّع ـ ذلك القلق الذي يقع فيه بسبب تمزّقه بين خطابين، خطاب تقليديّ ثبوتيّ، وخطاب حضاريّ معاصر. فالأول يجذبه إلى تصوير الثقافة العربية في معزل عن الثقافات الأخرى، وتصوير الأمة العربية وكأنما هي نسيج وحدها في الأمم. والثاني يقذفه، وتحت العنوان نفسه الذي يساير ضمنه الخطاب السابق، إلى القول مثلاً: «المحاولة التي نحاولها في هذه الموسوعة «موسوعة القِيَم ومكارم الأخلاق» [هي] لربط النسق القيميّ العربيّ بالأنساق العالمية والدولية في سباق

العولمة»[1]. فأين هذا الزعم من ذلك التشدّد السابق، المفزّع من «اهتزاز الثوابت»، و«الذوبان في حُميّا طوفان التقدّم الفكريّ والماديّ الغربي»[2]. إنه خطاب يقف على طرفي نقيض، بين الإفراط والتفريط، ليعرب عمّا تقدّم من القلق القيميّ في واقع الثقافة العربية، بين شعارات موروثة وضرورات قائمة. قلق يجعله يستأنف قائلاً إنه «كان علينا، نحن الذين لا نزال نعايش القِيَم بعبق الماضي... أن نحذّر من أن تكون هذه المعلومات [المعلومات الراشحة عن وسائل الاتصال الحديثة] حاجزاً بين النشء وبين قيمه الموروثة أو المعتادة، وأن نحميه من طغيان قِيَم الغرب، الذي قدّم لنا هذه الوسائل من التقنية دون النظر إلى موروثاتنا وقِيَمنا، التي درجت عليها مجتمعاتنا أجيالاً وأجيالاً»[3].. وإلى نحو ذلك من الكلام؟ لكأن الغرب كان ملزماً بمراعاة «موروثاتنا وقيمنا» فيما ينتج! بل كأن الحضارة الحديثة هي حضارة الغرب وحده دون الشرق، وكأن وسائل التقنية تَفِدُ علينا من الغرب وحده لا من الشرق كذلك. وهو ما يعبّر عن قِيْمة العداء الشرقيّ للغرب، من حيث هو غرب. ومن هذا المنطلق، تعليق كل سلبية في المجتمع العربي على «طغيان قِيَم الغرب والوسائل التقنية التي قدّمها إلينا». وهذا المستوى من الخطاب إنما يتبنّى عُقدة عَقَدِيَّة رائجة في الوسط الشعبيّ العربي العامّ، لا تصلح بحال سبيلاً لمناقشة الإشكاليات القيمية على أساس علميّ، كما لا تصلح وسيلة تأثير وتغيير في المعترك القيمي المعاصر،

(١) **موسوعة القِيَم**، ١: ٧٧.

(٢) م.ن.، ١: ١٩.

(٣) م.ن.، ١: ٨٥.

الذي لم يعد يكترث بالإنشائيات والفضفاضيات، التي سئم اسطواناتها منذ بدايات العصر الحديث. بل إن هذا الخطاب نفسه قد بات بمثابة دعاية مجّانية للثقافة الغربية من قِبَل ثقافة أخرى غير منتجة، تستهلك ثقافة الآخر ثم تلعنه! إذ سيسأل الطفل العربي ـ نطقاً أو صمتاً ـ خطابنا ذاك المتعالي: ماذا أنتجتْ عبقرية الثقافة العربية في العصر الحديث من تقنية بديلة تغنيه عن «طغيان قِيَم الغرب والوسائل التقنية التي قدّمها إلينا؟!» ثم كيف له أن يتعامل مع تلك الوسائل ـ التي لا غنى له عنها ـ ولا يتأثّر بالقِيَم الثقافية التي تحملها؟! لتكاد ترى إذن لسان ذلك الطفل إذ يندلع سخرية بخطابٍ يريد أن يحرمه من الأقنية الفضائية، وجهاز «الكمبيوتر»، و«البلي ستيشن Play Station»، و«القيم بوي Game Boy»، تحت شعار الحماية من «طغيان قِيَم الغرب والوسائل التقنية التي قدّمها إلينا».

وهو خطاب يقرّ بصدق ـ وفي الوقت نفسه ـ بأن الثقافة العالمية، أو الأميركية، انتشرت «بحكم تعشّق العالم لها، وانصياعه لسلطانها، وتعلّقه بها، وحرصه على تمثّلها والاقتداء بها»[1]. ولكن العالم لم يتعشّق تلك الثقافة، أو ينصع لسلطانها، أو يتعلّق بها، ويحرص على تمثّلها والاقتداء بها، إلا بتأثير الحاجة، والضرورة، والدعاية، والإعلام، وقوّة الحضارة والثقافة! فأين البديل الذي يمكن أن يصنع قيماً بديلة، نظيرة أو نقيضة، إنْ سُلّم بأن كل ما أفرزته الثقافة الغربية شرّ مستطير كله، يجب أن نحذر منه وأن نحمي أطفالنا عنه؟!

---

(١) م.ن.، ١: ٨٦.

هذا المأزق الحضاريّ سيظلّ يفرز قِيَمه ويفرضها على الناس فرضاً حتى يغيّروا ما بأنفسهم وبأمّتهم، وتلك سُنّة الله، ولن تجد لسُنة الله تبديلاً، ولن تجد لسُنة الله تحويلاً. ذلك أن القِيَم تصنعها ضرورات الحياة أكثر مما تصنعها المُثُل النظرية. والقِيَم العربية والإسلامية إنما تولّدت بمعترك الحياة ومسارات التفاعل الاجتماعي، قبل أن تُسجّل في تلك الكتب التي استقت «موسوعة القِيَم» منها القصائد والقصص حول القِيَم العربية والإسلامية. والرسول قبل أن يأتي الناسَ بالتشريع، وقبل أن يسعى إلى تغيير القِيَم العربية، صنع المجتمع المدنيّ أوّلاً؛ فمنذ أوّل لحظة آخى بين المهاجرين والأنصار، ثم بدأ التخطيط، والتنظيم، والتعمير، والتصنيع. حتى إذا تهيّأت الظروف والنفوس، جاء التوجيه القيمي ليصبّ في نفوس إليه متعطّشة وعقول نحوه متفتّحة، في تناغم مع الواقع الجديد، فأثّر وغيّر، بل وشكلّ ثورة قيمية وثقافية عظمى. أمّا أن نزعم لأنفسنا أننا سنعيش عالة على الغرب والشرق، في كل صغيرة وكبيرة، ونبقى في الوقت ذاته نستمدّ قيمنا من المجتمع العربي قبل الإسلام، أو حتى من المجتمع العربيّ العباسيّ - ووفق ما دوّن في المستوى الأدبيّ من الثقافة القديمة - فتلك «بروكوستية»[1] المستحيل بعينه.

إن القضية إذن قضية أُمّة بأكملها تراجعتْ عن الحياة إلى ما يشبه الموات، لا ذنب للأطفال ولا للشباب فيها، ولا إثم على

---

(١) نسبة إلى (أسطورة بروكوست)، حيث كان بروكوست يمدّد ضحيته على سرير؛ فإذا كانت أطول من السرير، قطع ما زاد من جسدها عن السرير لتكون على مقاسه، وإن كانت أقصر، مطها لتكون بطوله، وإن كانت بطوله تماماً، نجتْ.

الغرب في أن أدلج على حين نام العرب والمسلمون. ولقد كان يكفي للإجابة عن مغالطات الخطاب العروبي مواجهة السؤال المحوريّ الذي طرحته «موسوعة القِيَم»[1] ـ تحت عنوان «نشأة القِيَم ومصادرها» ـ : «كيف تنشأ القِيَم الاجتماعية؟»، وربط الإطار النظري في الإجابات عن هذا السؤال بمساءلات نقدية حول واقع الحال القيمية ـ بين الثبات والتحوّل ـ في الثقافة العربية.

إن الحساسية العربية الفائقة التي يتّصف بها الإنسان العربي نحو التغيّر هو الذي يدفعه عادة إلى نكران التغيّر القيمي أو تجاهله حسبما تشير «موسوعة القِيَم»[2] إلى ذلك بحقّ. إلا أنها ترى في ذلك قيمة عربية إيجابية للشخصية العربية، حين تستمر تقاوم الجديد بشعور من الرفض، بل لا تطيق أَلَمَ الاعتراف بوجوده، لا لنبوّها عنه فحسب، ولكن أيضاً للطبيعة الانطوائية للشخصية العربية، والانغلاقية للمجتمع العربي، عن المصارحة والمكاشفة، معللةً ذاك في العصر الحديث بـ«أن ما يصيب ثقافتنا وأخلاقنا هو تغيّر خارجيّ عنها»[3]. ولكن أهذه قيمة إيجابية، بإطلاق؟ أوليست هي معضلة العرب مع التغيّر والتطوّر دائماً، منذ رفضوا الإسلام لأنه يُخالف ما وجدوا عليه آباءهم؟ أوليس ذلك هو المعوّق الحضاريّ الذي جعل الحضارة الإسلامية تنهض على أكتاف غير العرب من المسلمين أكثر مما نهضت على أكتاف العرب؟ إنها لجبلّة عربية ضدّ كلّ جديد، سواء أكان خارجيًّا أم داخلياً.

على أن لتذبذب الخطاب النظريّ الذي صدّرت به

---

(1) ١: ٨٧.

(2) ١: ٩٩.

(3) م.ن..

«موسوعة القِيَم» مجلّداتها ـ بين الثبات والتحول، والماضي والحاضر، والعربيّ والإسلاميّ، والعربيّ والآخر ـ علاقة واضحة بتعدّد الأقلام التي كتبتها. ومن المتوقّع أن سيحدث مثل ذلك التذبذب في كامل الموسوعة بتعدّد الأقلام التي اشتغلت فيها. فلئن كان مقبولاً اشتراك فريق من الكتاب في إعداد موسوعة علميّة ما، فإن موسوعة تدور على موضوع كـ«القِيَم والأخلاق» لتتأبّى عن ذلك. من حيث إن اختلافاً يسيراً أو خطيراً من كاتب إلى آخر حريّ بأن يفسد مصداق العمل برمّته. لا على المستوى الفلسفي الذي يصدر عنه كل كاتب فحسب، ولكن أيضاً على ما يُثبت الكاتب أو يتجاهل. هذا فضلاً على نظرته إلى كل قيمة على حدة، وطرائق تأويله إيّاها. وتزداد خطورة ذلك على علميّة طرح مثل هذا وعلى موضوعيته، لعدم نهوضه أساساً على منهج علميّ نقديّ صارم، يُعمل أدواته في درس الجذور القيمية، عقلية، أو اجتماعية، أو دينية.

تصدّع القِيَم

- ١ -

ما دامت بواعث القِيَم سامية في النفس البشرية، فقد كان المفترض فيها أن تكون مشتركة بين الناس. غير أن حواجز المجتمعات، ومن ثَمّ حواجز الثقافات، قد أفرزت التمايز بين أهل كل مجتمع وثقافة وأهل كل مجتمع وثقافة آخرين. بل لقد أفرز العزل الاجتماعي التمايز داخل المجتمع الواحد نفسه، كأن تكون هناك قيمةٌ مرتبطة بالذكور دون الإناث، أو العكس. فهل القيمة مرتبطة بجنس دون آخر؟ الأصل أن لا يكون ذلك كذلك. لكن الواقع يدلّ على هذا التمايز بين مجتمع الرجال ومجتمع الإناث. فقيمة كالشجاعة مثلاً ترتبط في المجتمع العربي بالرجل؛ حتى إن «موسوعة القِيَم» لتدلّ على ذلك بقولها (١: ٥٧): «الشجاعة التي تعبّر عن قيمة يجلّها أفراد المجتمع كبيرهم وصغيرهم، تطفو على سطح الذاكرة عند كل موقف (رجولي)، يقتضي (شهامة ورجولة)». وكأن الشجاعة قيمة لا تكون إلا في الرجال، مع أنها تكون في النساء كذلك؛ من حيث هي خصلة نفسية، وذلك ما أثبتته المرأة اللبنانية، على سبيل المثال، خلال الحرب الأهلية هناك[1]، كما أثبتته المرأة عبر شواهد التاريخ. إلا أن العُرف

(١) انظر: كلاّب، ١٠١.

الاجتماعي يجعل نموذجية الشجاعة هاهنا مرتبطة بالذكورة وحدها. ويشهد على هذا النزوع التصنيفي للقِيَم المجلدُ (الثلاثون) الخاص بقيمة الشجاعة؛ حيث تقترن الشجاعة بالرجل عند العرب، حتى أن هذه الصفة لا توصف بها المرأة، حسب ما يزعم (ابن فارس)[1] عن (أبي زيد). «قال أبو زيد: سمعت الكلابيين يقولون رجلٌ شجاع، ولا توصف به المرأة»[2]. وتوشك هذه الصفة حين تقترن بالمرأة في لسان العرب أن تشير إلى قيمة سلبية من قلّة الأدب (مع الرجال)؛ «فالشجعة من النساء الجريئة على الرجال في كلامها وسلاطتها»[3]. فهل ذلك لطبيعة المرأة حسب، كما حاولت «موسوعة القِيَم»، (٣٠: ٨)، أن تلتمس التوفيق بين نفي الشجاعة عن المرأة واتصاف بعض النساء بها؟ أم أن الأمر يتعدّى ذلك إلى قيمة الذكورة والأنوثة في المجتمع العربي أصلاً، والميل إلى عزل المرأة عن مواجهة الحياة، بحجةٍ ظاهرها ضعف المرأة وباطنها قِيَم ذكورية أخرى، وصلتْ في بعض مستوياتها في المجتمع الجاهليّ إلى وأد المرأة؟ هذا لأن من «دواعي الشجاعة وأسبابها دفع الظلم والذلّ [كذا، والصواب: «الذبّ»] عن النفس، وطلب العزّ والمجد»، حسبما تقول «الموسوعة»[4]، وليس للمرأة نصيب من ذلك، إن لم يكن نصيبها بعكسه.

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، ٣: ٢٤٧ (شجع).

(٢) ابن منظور، (شجع).

(٣) م.ن..

(٤) ٢٠: ٣٣.

- ٢ -

ويمكن أن يقال نقيض هذا عن قيمة أخرى أكثر ارتباطاً بالمرأة، وهي قيمة «الحياء». حتى كانت الفتاة مضرب المثل في الحياء؛ فجاء في أمثال العرب: «أحيَا من بِكْر»، و«أحيَا من فتاة»، و«أحيَا من كَعاب»، و«أحيَا من مخدّرة»، و«أحيَا من هَدْي»، و«أحيَا من مُخَبَّأة»[1]. وتقول المرأة نفسها في امتداح الحياء في الرجل، وإن كان أصله في المرأة، (الخنساء)[2]:

وأحيَا من مخبَّأةٍ كَعابٍ
وأشجع من أبي شبلٍ هِزَبْرِ

كما تقول (ليلى الأُخيلية)[3] عن حبيبها (توبة بن الحُمَيِّر):

وتوبةُ أحيا من فتاةٍ حَيِيَّةٍ
وأجرأُ من لَيثٍ بِخَفَّانَ خادِرِ

وهذا ما تشير إليه «موسوعة القِيَم» (٢٥: ٨) حينما تقول عن الحياء: «وأجمل ما يكون في النساء، وذلك حين تنكسر أنظارُهنّ وتتمارض لواحظهنّ»، مستشهدين بشعرٍ للفرزدق. لأنه «كما أن الحياء يستر صاحبه كما يستره اللباس، فإنه كذلك يقيه قالة الناس، ويمنع عرضه من آفات ألسنتهم وقذفه بالحق أو بالباطل، وهو بالنساء أجمل وألصق، يقول (النابغة الجعدي) أثناء مدح نساء بني تميم:

(١) الزمخشري، **المستقصى في أمثال العرب**، ١: ٩٠ - ٩١.
(٢) **شرح ديوان الخنساء**، ٤٨.
(٣) **ديوان ليلى الأخيلية**، ٨٠: ٢٠.

ومثل الدُّمَى، شُمُّ العرانينِ سَاكِنٌ
بهنَّ الحَيَاءُ لا يُشِعْنَ التَّقافِيَا»[1]

ولذلك قد تدّعي المرأة عدم الحياء والعفاف ـ كما تذكر «الموسوعة»[2] ـ لتذيق الرجل طعم الغيرة، مثلما فعلتْ (هند الهمدانية)[3]، في رسالتها إلى زوجها، الذي ذهب غازياً:

ألا فاقره منّي السلامَ وقُلْ له:
غنينا بفتيانٍ غطارفةٍ مُرْدِ
إذا شاء منهم ناشئٌ مَدَّ كَفَّهُ
إلى كَفَلٍ رَيَّانَ أو كَعْثَبٍ نَهْدِ
بحمدِ أميرِ المؤمنينَ أقَرَّهُمْ
شباباً وأَغْزَاكُمْ خوالفَ في الجُنْدِ
إذا رَجَعَ الجُنْدُ الذي أنتَ منهمُ
فزادكَ ربُّ الناسِ بُعْداً على بُعْدِ

ولكنّ تناقض هذه الأبيات مع الحكاية التي سيقتْ فيها يكشف الخطاب الذكوريّ وراءهما. ذلك أن تلك الحكاية تزعم أن الهمدانية كانت امرأةً ملازمة للعفّة والصّون والحياء، معتكفة على السجود والصلاة، وأن الزوج، حين حملتْه أبياتها على العودة غيرةً إلى بيته، وجدها معتكفة، فقال: «يا هند، أفعلتِ ما قلتِ؟» فأجابته: «الله أجلّ في عيني وأعظم من أن أركب مأثماً، ولكن كيف وجدتَ طعم الغيرة؟!» وهكذا يظهر تلفيق الأبيات مع

(١) موسوعة القِيَم، ٢٥: ٢٣.

(٢) انظر: ٢٥: ٧١ ـ ٧٢.

(٣) انظر: يموت، بشير، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

الحكاية. فإمّا أن الأبيات مصنوعة أصلاً، ليس بهدف تحلية الحكاية فحسب، ولكن أيضاً لخطاب ضمنيّ يحثّ الرجال على عدم الثقة في زوجاتهم، وأن لا يفارقوهن، وإلاّ افتضحن بين الناس، وإن كنّ في عفّة الهمدانية! لأنه يعُدُ واقعيًا أن تقول زوجةٌ عن نفسها وزوجها مثل تلك الأبيات المتبذّلة، مهما كان دافعها إلى ذلك، ناهيك عن أن تكون زوجة كبطلة الحكاية. أو ربما كانت الأبيات حقيقية، والقصة التي اكتنفتها هي المختلقة، وذلك كي تنفي احتمالية أن تراود الأنثى نفسَها ـ كما تراود الذكرَ نفسُه ـ إلى مثل تلك الخيانة الزوجية! وعلى كلا الاحتمالين يبدو تدخّل القلم ـ ذي القِيَم الذكورية ـ لنفي البشرية عن المرأة أو مساواتها مع الرجل في السلوك، إيجابيًا أو سلبياً.

في مقابل ذلك جاء عن حياء الرجال في أمثال المولّدين، حسب (الميداني)[1]: «حياء الرجل في غير موضعه ضَعْف»، و«الحياء يمنع الرِّزْق». فكما أن الشجاعة كانت قيمة ذكورية، نموذجها الأعلى الرجل، فإن الحياء ظلّ قيمة أنوثية، نموذجها الأعلى المرأة. ولم يصبح الحياء قيمة أخلاقية للرجال إلا في الإسلام، حينما صار شعبةً من شُعَب الإيمان، فجاء في الأحاديث الشريفة مثلاً: **«الحياء من الإيمان»، و«الحياء خيرٌ كله»، و«إن لكل دِين خُلُقاً، وإنّ خُلُق الإسلام الحياء»، و«إن فيك خصلتين يُحِبّهما الله، الحِلْم والحَياء»، و«كان النبيّ أشدّ حياءً من العذراء في خدرها»، و«إن الله حَيِيٌ ستيرٌ يحبُ الحياء»**[2]، وغيرها من الأحاديث.

---

(١) مجمع الأمثال، ١: ٢٣٠.

(٢) انظر: وِنْسِنْك، ١: ٥٤٢ ـ ٥٤٣ (حياء).

على أن قيمة كهذه هي قيمة مواربة، قابلة لأن يُنظر إليها بأهواء مختلفة، حتى إن المجتمع العربي قد يتصرّف فيها ليجعل ما خالف العادات والتقاليد أمراً ينبغي أن يُستَحَى منه، وإن وافق قِيَم الحقّ والخير والجمال، وذلك كحياء الناس في معظم المجتمعات العربية من ممارسة بعض الحرف الشريفة، لا لشيء سوى أنها تتعارض مع بعض العادات التقاليد. ولهذا كانت المعضلة في تربية الشعوب المتذرّعة بقيمة الحياء في غير موضعها، فجاءت عبارات قرآنية توجيهية كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْيِۦ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾[1]. وأقوال مأثورة في أنْ «لا حياء في الدِّين ولا حياء في العِلْم»، كقول (مجاهد): **«لا يتعلّم العِلْمَ مُستَحْيٍ ولا مُستَكْبِر»**، أو قول (عائشة): **«نعم النساء نساء الأنصار، لم يمنعهنّ الحياء أن يتفقّهن في الدين»**[2].

- ٣ -

وهكذا فإن القِيَمَ لا تتأثّر في النظرة إليها في المجتمع العربي بعوامل الفطرة والطبيعة وحسب، وإنما تتأثّر كذلك بالنظرة الجذرية إلى قيَم الذكورة والأنوثة. ويتّضح ذلك بالنظر إلى كثير من القِيَم كقيمة «طلب العلم». فقد بدا العلم أكثر اقتراناً بمجتمع الرجال منه بمجتمع النساء، حتى لا نكاد نجد صفة «عالمة» في تراثنا العربي إلا نادرًا، مع وجودهنّ. ناهيك عن أن تعليم المرأة في حدّ ذاته كان يُنظر إليه بارتياب، وإن بدرجة متفاوتة على مدى التاريخ العربي[3]، وكأنما الرجال يخشون على أنفسهم من اقتراب المرأة

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٥٣.

(٢) البخاري، ١: ٦٠ (باب الحياء في العلم).

(٣) انظر في هذا مثلاً: الغَذّامي، **المرأة واللغة**، الفصل السادس خاصة.

إلى شجرة المعرفة. حتى لقد قال الجاحظ[1] (ـ ٢٥٥هـ= ٨٦٨م) ـ وهو من هو في ثقافتنا العربية ـ : «كان يُقال: لا تعلّموا بناتكم الكتاب، ولا ترَوِّوْهُنّ الشعرَ، وعلّموهنّ القرآن، ومن القرآن سُورةَ النور». فحتّى القرآن لا ينبغي ـ وفق تلك الأعراف ـ أن تتعلّمَه المرأة كاملاً؛ لأن سُوَرَهُ لا تخلو من محظورات على المرأة! ولذلك نهض (العلم) قيمة معيارية ذكوريّة إزاء قيمة (الجمال)[2]. وكأن وجود أحدهما يعكّر في المخيال العربي صفو وجود الآخر؛ فالمرأة المثالية هي المرأة الجميلة، وإن لم تكن عالمة أو متعلّمة، بل لربما ازدادتْ قيمة الجمال في المرأة لجهلها، وعِيّها، وضعفها اللغويّ والبيانيّ، على حدّ قول (مالك بن أسماء بن خارجة الفزاري)[3]:

منطقٌ رائعٌ، وتَلْحنُ أحيا
نـاً، وخيرُ الحديث ما كان لَحْنَا

أو قول (عمر بن أبي ربيعة)[4]:

فما اسْتَجْمَلَتْ نفسي حديثاً لغيرِها
وإنْ كان لَحْناً ما تُحَدِّثُنا خلْفا

على حين يعدّ اللحن عيباً ممقوتاً في الرجال، دالاً على الجهل والعِيّ وانحطاط الطبقة أو المحتد، ما لم يكن في مخاطبة امرأة محبوبة، حسب قول (البهاء زهير)[5]:

---

(١) البيان والتبيين، ٢: ١٨٠.
(٢) انظر: موسوعة القِيَم: ٣٨: ٥٠.
(٣) ابن منظور، (لحن).
(٤) ديوان عمر بن أبي ربيعة، ص٢٢٩: ٣.
(٥) ديوان البهاء زهير، ٤٩.

بـروحـي مـن أسـمّـيـهـا بـسِـتّـي
فـتـنـظـرني الـنـحـاةُ بـعـيْـن مَـقْـتِ
يـرون بـأنـنـي قـد قـلـتُ لَـحْـنـاً
وكـيـف وإنـنـي لـزهـيـر وَقْـتـي!
ولـكـن غـادةٌ مـلـكـتْ جـهـاتـي
فـلا لَـحْـنٌ إذا مـا قـلـتُ: سِـتّـي!

ومن ثم فلا يُستملح اللحن من الذَّكَر إلا شذوذاً، أو من غير عربي، كما في قول (أبي نواس)[1] في غلام:

فـيـا حُـسْـنَـهُ لـحـنـاً بـدا مـن لـسـانِـهِ
ويـا حُـسْـنَـهُ لـحـظـاً ويـا حُـسْـنَـهُ ثَـغْـرا!

ـ ٤ ـ

وهكذا تعلّقت قيمة الجمال ـ التي لم تخصصها «موسوعة القِيَم» بأحد مجلّداتها ـ بالمرأة لا بالرجل، حتى لقد اختارت اللغة أن تسمي جمال الرجل «وسامة»، لا «جمالاً». ويقابل القِيَمَ الحسيّة المستحبّة في الأُنثى قِيَمٌ ذهنية مستحبّة في الذكر: كـ(العلم)، و(الحكمة)، و(الفصاحة)[2]. كما اختصت الذكورة بقِيَم أخرى، كـ(البشاشة)[3]، المحظورة عن المرأة، وإن كانت تختلف في مفهومها عن «الخضوع بالقول» المنهيّ عنه في القرآن الكريم، والمشير إلى درجة من التكسّر في الخطاب، بما يثير طمع الذي في قلبه مرض. هذا فضلاً عن قِيَم تبدو ذكوريّة صرفة، كقيمتي

(١) ديوان أبي نواس، ١٢٥.
(٢) انظر: موسوعة القِيَم: المجلدات ٢٣، ٣٨، ٤٤.
(٣) انظر: م.ن.، المجلد ١١.

(الحُرِّيّة)، و(الغيرة)[1]. ولئن كانت «موسوعة القِيَم» في جزئها التاسع عشر قد تحدّثت عن (حُرّيّة المرأة) في المجتمع العربي القديم، مستدلّة بمثل قول فتاة:

أيُزجَرُ لاهينا ونُلْحَى على الصِّبا
وما نحنُ والفِتيانُ إلا شَقائقُ؟![2]

فإنما يدلّ مثل هذا البيت على احتجاج ضدّ واقع قائم من الحيف على النساء في الحُرّيّة. بل إن الموسوعة نفسها قد نسبت البيت في (الجزء الثالث والأربعين، ص٥٤) إلى رجل لا امرأة، وهو (جثامة بن عقيل). ومن ثمّ فالبيت يمثّل صوت الرجل لا صوت المرأة، وهو إلى هذا، وبهذا، يدلّ على احتجاجٍ على واقعٍ قائمٍ لا تَجْرُؤ المرأةُ حتى على مجرد الاحتجاج عليه. ونسبة البيت إلى (جثامة بن عقيل)، إن صحّتْ، أدلّ على ما تعانيه المرأة من ضَيم؛ وذلك لما عُرف في أسرة هذا الشاعر من تشدّد في معاملة النساء باسم الغيرة؛ فأبوه (عقيل بن علّفة) مشهور بتطرّفه المقيت في الغيرة على بناته، حتى صار مضرب المثل بغيرته، فقيل «أغير من عقيل»[3].

أمّا أن المرأة العربية قد عَرفتْ في تاريخها القديم حُرّيّة في الحُكْم والمشاركة السياسية، ثم الإشارة النمطية إلى نماذج، كـ(بلقيس)، و(الزباء بنت عمرو)، وملكات الأنباط، وملكات كِنْدة، كـ(العمرّدة بنت الأعشى)، أو الإشارة إلى (هند) زوجة (المنذر بن

(١) انظر: م.ن.، المجلدين ١٩، ٤٣.
(٢) م.ن.، ١٩: ٤٣.
(٣) م.ن.، ٤٣: ٧١ - ٠٠.

ماء السماء)، و(حُرقة بنت النعمان بن المنذر)، و(حليمة بنت الحارث بن جبلة الغسانية)، فشواهد تدلّ على الاستثناء، الدالّ بدوره على تحوّل هذه القِيَمة في المجتمع العربي، حتى باتت صفة «الحُرّيّة» في المرأة تعني «عدم الحُرّيّة». يشهد بهذا ما نُسِب إلى (عُمَر) من أنه قال للنساء اللاتي كنّ يخرجْنَ إلى المسجد: «لأردنكنّ» «حرائرَ»، «أي لألزمنّكنّ البيوت، فلا تخرجن إلى المسجد»[1]. ولا يُدرى أيّ (عُمَر) يعنون؟! أعُمَر الفاروق؟ المضروب بعدله المثل، والقائل: «أصابتْ امرأةٌ وأخطأ عُمَر!» وإن كان هذا القول في ذاته ـ إن صحّ ـ لا يخلو من استكثار أن تكون المرأة «شجعةً» جريئةً، «تصيب الرأي» ـ على عكس المتوقّع ـ على حين «يخطئ الرجل»؛ وكأنها أدنى من أن يكون لها رأي صواب وأحقر! كما لا يُدرى أيضاً أيّ عُمَر تعني الروايةُ، أعُمَر الذي نُسِب إليه في الحُرّيّة قوله: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟!» أفليس النساء من الناس؟! ولكن لا غرابة؛ فـ(ابن قتيبة)[2]، يورد، في بابٍ يسميه «باب سياسة النساء ومعاشرتهن»، رواية أخرى لا تليق بعُمَر بن الخطّاب، تقول: «لا تُسْكِنوا نساءكم الغُرَف، ولا تُعلّموهنّ الكتاب، واستعينوا عليهنّ بالعُرْي، وأكثروا لهنّ من قول لا، فإن نَعَم تُغْريهنّ على المسألة!» إلا أنه إذا كان العرب قد وضعوا أحاديث على رسول الله ﷺ ـ ملأتْ المجلدات من المكذوبات والموضوعات ـ فهل يستغرب أن تلجأ أنفسٌ مريضة إلى وضع أحاديث على صحابته، لتُلبس قيمها الجاهلية لبوساً دينيّاً، بعد أن عجزتْ عن أن تجد لها وجهاً من

---

(١) ابن منظور، (حرر).

(٢) عيون الأخبار، ٤: ٧٧.

نصّ قرآنيّ كريم أو حديث نبويّ صحيح؟!

وإذا كانت الحُرّيّة هي ـ كما يعرّفها المفكّرون الاجتماعيون ـ مَلَكَة خاصة تميّز الإنسان من حيث هو مخلوق عاقل يَصْدُر في أفعاله عن إرادته هو، في اختيار فعلٍ أو استطاعة اختيار ضِدّه، لا عن أيّة إرادة أخرى[1]، فإن في مفهوم الحُرّيّة من العمومية وتعدّد أوجه النظر إلى معناها ما يتيح فيها مثل ما أُتيح في قيمة (الحياء) من خضوعٍ لتحويرات تتساوق وتوجّه الثقافة في عصر من العصور أو مجتمع من المجتمعات.

ـ ٥ ـ

وكذا القول عن قيمة (الغيرة)، حيث اقترنتْ قيمةً بالرجال في مواقفهم من النساء أو في غيرتهم عليهنّ، حتى قالوا في حِكَمهم: «كُلُّ شيءٍ مَهَهٌ، ما خلا النساء وذِكْرهنّ»، «أي: كل شيء جميل ذِكْرهُ إلا ذِكْر النساء»[2]. وجاء في أمثالهم: «أَغْيَرُ من الفَحْل»، و«من جَمَل»، و«من ديك»[3]. ولولا غيرة الرجال على النساء لما قال (حُجْر بن عمرو) مثلاً:

كُلُّ أنثى وإن بدا لكَ منها
آيةُ الوُدِّ حُبّها خَيْتَعُورُ

إنّ مَنْ غَرّهُ النساءُ بشيءٍ
بَعْدَ هِنْدٍ لجاهلٌ مغرُورُ[4]

---

(١) انظر: إبراهيم، زكريا، مشكلة الحرية، ١٨.

(٢) الميداني، ٢: ١٣٢.

(٣) م.ن.، ٢: ٦٦.

(٤) موسوعة القِيَم، ٤٣: ١٠.

ولا قال (الطفيل الغنوي)[1]:

إنّ النساءَ كأشجارٍ نبتْنَ معاً
منها المُرارُ وبَعْضُ النَّبتِ مَأْكُولُ
إنّ النساءَ متى يُنْهَيْنَ عن خُلُقٍ
فإنه واجبٌ لا بُدَّ مَفعُولُ
لا يَنْصَرِفْنَ لرُشْدٍ إنْ دُعِينَ لَهُ
وَهُنّ بَعْدُ مَلائيمٌ مخاذيلُ

بل لولا الغيرة المريضة لما بلغ الأمر ببعض العرب إلى وأد البنات[2]. وإذا كان الوأد قد انتهى في الممارسة بمنع الإسلام إيّاه، فقد استمرت فكرةُ الوأد في بعض نفوس الإسلاميين. يفضح ذلك، على نحوٍ مباشر، ما يسوقه (الماوردي)[3] من أن (عقيل بن علّفة) لما خُطبتْ إليه ابنته الجرباء، ارتجز:

إنّي وإنْ سِيقَ إليَّ المَهْرُ
ألفٌ وعِبْدانٌ وذَوْدٌ عَشْرُ
(أَحَبُّ أصهارٍ إليَّ القَبْرُ)

كما أورد قول (عبدالله بن طاهر):

لكُلِّ أبٍ بِنْتٌ يُراعي شُؤونَها
ثلاثةُ أصهارٍ إذا حُمِدَ الصِّهْرُ
فَبَعْلٌ يُراعيها، وخِدْرٌ يُكِنُّها،
وقَبْرٌ يواريها، (وأفضلُها القَبْرُ)!

(١) م.ن.، ٤٣: ١٠ - ١١.

(٢) انظر: م.ن.، ٤٣: ٧٠ - ٧١.

(٣) أدب الدُّنيا والدِّين، ١٧٥.

وقال (أبو العلاء المعري)[1]، «فيلسوف الشعراء، وشاعر الفلاسفة!»:

وإنْ تُعْطَ الإناثَ، فأيّ بُؤْسٍ
تَبَيَّنَ في وُجُوهِ مُقَسَّماتِ!
يُرِدْنَ بُعولةً ويُرِدْنَ حَلْياً
ويَلْقَينَ الخطوبَ مُلَوَّماتِ
ولَسْنَ بدافعاتٍ يومَ حربٍ
ولا في غارةٍ متَغَشِّماتِ
ودَفْنٌ والحوادثُ مُفْجِعاتٌ
لإحداهنَّ إحْدَى المَكْرُماتِ
وقد يفقدنَ أزواجاً كِراماً
فيا للنسوةِ المتأيِّماتِ
يَلِدْنَ أعاديًا ويكُنَّ عاراً
إذا أمسينَ في المتهضَّماتِ

و«فيلسوف الشعراء، وشاعر الفلاسفة» هذا إنما يحذو حذو أسلافه، ويأخذ عنهم، ومنهم (البحتري)، الذي وضع عنه كتابه «عبث الوليد». فالبحتري[2] هو الذي لم يمنعه موقف العزاء في ابنة (محمد بن حميد الطُّوسي) من أن يستنكر عليه الحُزن على بنته، فأخذ يعزيه بأن «موت البنات لا يستحقّ البكاء»، والبكاء عليهن ليس من شيم الفِتْيان، مستشهدًا بأسلافه من الجاهليين، ومنهم (قيس بن عاصم المنقري)، الذي كان يئِدُ كل بنت تولد له، رغم

(١) اللزوميات، ١: ١٧٨.
(٢) ديوان البحتري، ١: ٤٠ - ٤١.

ضرب العرب المثل به في الحِلْم، والقائل، وقد سئل ما الحلم؟: «أن تصل من قطعك، وتُعطي من حرمك، وتعفو عمَّن ظلمك!»[1] بل يذهب البحتري إلى أبعد من هذا، فيستشهد تارة بالقرآن، حيث قال الله تعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[2] - ولم يقل «البنات» حسب احتجاج البحتري - وتارة أخرى يُشرك الأنبياء في فكرته الجاهليّة، وثالثة يستشهد بأسطورة عن الخطيئة وإخراج حواء آدم من الجنة، إذ يقول:

أَتُبَكِّي من لا يُنازِلُ بالسَّيْـ
ـفِ مُشِيحًا ولا يَهُزُّ اللِّواءَ؟!
والفَتَى من رأى القُبورَ لِما طا
فَ بهِ من بَناتِهِ أكفاءَ
لسنَ من زينةِ الحياةِ كعدِّ الـ
ـلّهِ منها الأموالَ والأبناءَ
قد وَلَدْنَ الأعداءَ قِدْمًا، ووَرَّثْـ
ـنَ التِّلادَ الأقاصيَ البُعَداءَ
لم يئِدْ كُثْرَهُنَّ (قيسُ تميمٍ)
عَيْلَةً بل حَمِيَّةً وإباءَ
وتَغَشَّى (مُهَلْهِلَ) الذُّلُّ فيهِـ
ـنَّ، وقد أُعْطِيَ الأديمَ حِباءَ
و(شقيقُ بنُ فاتكٍ) حَذَرَ العا
رِ عليهِنَّ فارقَ الدهناءَ

(١) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ٢: ٢٧٨.

(٢) سورة الكهف، الآية: ٤٦.

وعلى غيرهنّ أُخزِنَ (يعقو
بُ) وقد جاءَهُ بنوهُ عِشاءَ
و(شُعَيبٌ) من أجلهنّ رأى الوَحْـ
ـدَةَ ضعفا فاستأجرَ الأنبياءَ
واستزلّ الشيطانُ آدم في الجنْـ
ـةِ لما أغرى به حواءَ
وتلفّتْ إلى القبائلِ، فانظرْ
أمّهاتٍ يُنسبْنَ أمْ آباءَ
ولعمْري ما العجزُ عنديَ إلاّ
أنْ تبيتَ الرجالُ تبكي النساءَ

وكِلا الشاعرين، البحتري والمعريّ، كانا يتبعان سنة من سبقوهما من الشعراء، ومنهم (الفرزدق)[1]، الذي كان بدوره يتبع سنة (قيس بن عاصم)، حينما قال في وفاة زوجته، مع أنه يفاخر بها (جريرًا):

يقولونَ زُرْ حدْراءَ، والتُّربُ دونها،
وكيفَ بشيءٍ وصْلُهُ قد تقطّعَا
ولستُ، وإنْ عَزّتْ عليّ، بزائرٍ
تُرابًا على مرْموسَةٍ قد تَضَعْضَعَا
وأهونُ مفقودٍ، إذا الموتُ نالهُ،
على المرءِ مِنْ أصحابهِ مَنْ تَقَنّعَا
يقولُ ابنُ خِنزِيرٍ: بكيتَ، ولم تكُنْ
على امرأةٍ عَيني، إخَالُ، لِتَدْمَعَا

(١) ديوان الفرزدق، ٣٦٤.

وأَهْــوَنُ رُزْءٍ لامــرِئٍ غَـيــر عــاجِــزٍ،
رَزِيِّـــةُ مُــرْتَـــجِّ الــرَّوادِفِ أَفْــرَعَــا

وما مـاتَ عنـدَ ابنِ المُراغةِ مثلُها،
ولا تَـبِـعَـتْـهُ ظاعنًا حيثُ دَعْـدَعَا

وهذا برهان أن هؤلاء ورثة القِيَم الجاهلية، وإن تسمّوا بالإسلام. والغريب أن تُثبت «موسوعة القِيَم» أكثر هذه الشواهد الشاذّة وغيرها، في مقامٍ تزعم فيه أنها تَعرض «القِيَم ومكارم الأخلاق»، لتخاطب بها الناشئة! وكأنما هي إذن تدفع الناشئة دفعاً - وإن بطريق غير مباشر - إلى التحلّي بهذه الأمراض العربية المستفحلة القديمة. بل لقد شفعتْ ذلك ببعض الآراء التي تكتسب احتراماً لدى عامة الناس، وذلك بعَزْو تلك الآراء إلى بعض العلماء والمفكرين والحكماء. فبالإضافة إلى (عمر بن الخطاب)، هناك (الجاحظ)، وما ساقه في كتاب «الحيوان»[1]، أو (ابن المقفّع)، الذي استشهدتْ بمعظم قوله السقيم هذا:

«إيّاكَ ومُشاورة النساء، فإنّ رأيهنّ إلى أفنٍ، وعزمهنّ إلى وَهنٍ. واكففْ عليهنّ من أبصارهن بحجابك إيّاهنّ، فإن شدة الحجاب خيرٌ لك من الارتياب. وليس خروجهن بأشد من دخولِ من لا تثق به عليهنّ، فإن استطعت أن لا يعرفن غيرك، فافعل. ولا تُمَلِّكنّ امرأة من الأمر ما جاوز نفسها، فإن ذلك أنعم لحالها وأرخى لبالها، وأدوم لجمالها، وإنما المرأة ريحانة وليست بقهرمانة، فلا تَعْدُ بكرامتها نفسها، ولا تُعْطِها أن تَشْفَعَ عندكَ لغيرها. (...)

---

(١) انظر: موسوعة القِيَم، ٣: ٤٣ ـ ٥٢ ـ ٥٣.

وإياك والتغاير في غير موضع غيرة، فإن ذلك يدعو الصحيحة منهن إلى السقم»[1].

وحين تعلّق «الموسوعة» على بعض تلك النصوص يأتي تعليقها أحياناً «ضغثاً على إبّالة». وليأخذ القارئ مثلاً على هذا من تعليقها على أبيات (طفيل الغنوي) السابقة، حيث قالت أكثر مما قالته الأبيات، جاعلة مصدر الفضيلة والأخلاق الحميدة الرجل؛ إذ ذهبت إلى أن: «المرأة إن أُبعِدَتْ عن كل سوء في حال حضور الرجل الغَيور عندها، فإنه لن يتمكّن من حمايتها في غيابه، إلا إذا حصّنها بالأخلاق الحميدة، وإذا لم تحصّن بها، فإن أقلّ غياب له عن منزله ـ ولو كان يوماً أو بعض يوم ـ سيكون مجالاً للتنفيس عن رغبة كان حضور الرجل قد أطبق عليها، وترى الفرصة سانحة لفعل ما تريد في غياب الحارس الغيور»[2]. فأي تنشئة سليمة واستقامة نفسية وذهنية تتوخّاها الموسوعة من سَوْق تلك الشواهد أو تعليقها عليها؛ إذ كانت في مستكنّ خطابها كمن أراد أن يكحل عيناً فأعماها! إن الرجل ـ كما تقول ـ هو «الحارس الغيور»، وكأنه حارس على حيوان، وإنّ من الحيوان للمستأنس الأمين الوفيّ، كالكلب، أمّا المرأة فـ«أقلّ غياب للرجل عن منزله ـ ولو كان يوماً أو بعض يوم ـ سيكون مجالاً للتنفيس عن رغبة المرأة». لأن أدنى غفلة هي كمئة عام، بدليل التناص هنا في عبارة «يوما أو بعض يوم» مع الآية الكريمة: ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ ﴿٢٥٩﴾﴾[3]. وكيف يقال إن المرأة تحتاج إلى

(١) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ٤: ٨٧ . وموسوعة القِيَم، ٤٣: ٥٤.

(٢) موسوعة القِيَم، ٤٣: ١١.

(٣) سورة البقرة.

«الحارس الغيور»، إلا وقد افترض فيها انتفاء الوازع وانعدام القِيَم، بل إنها بلا عقل ولا روح! مع أن الله تعالى قد حمّلها مسؤوليتها وحدها، كالرجل تماماً، وكلّفها مثله، دون اشتراط «حارس غيور» لتحمّلها المسؤولية أو نهوضها بالتكليف، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ﴿١٨﴾﴾[1]. أفما كان أضعف الإيمان يقتضي ـ إن لم تكن من «موسوعة القِيَم» مبادرة إلى نقد الأفكار والنصوص ـ أن لا تسهم في تسويق سلع قيميّة فاسدة قديمة؟!

ولئن رُدّ قول ذلك الشاعر بقول شعراء آخرين، فأغلب الظنّ أن طرح قيمة (الغيرة)، على ذلك الوجه الشتيم، هو الذي سيقع موقعه من النفس العربية، المستجيبة له أصلاً، بقيمها التربوية والاجتماعية، ولن تمحوه بعدئذٍ أقوالُ شعراء آخرين، كالشاعر الإسلامي (مسكين الدارمي)[2]. وبالمحصّلة، فإن ما أُثبتَ في مجلّد «الغيرة» من ألوان الغيرة على المرأة لا يخدم هدفاً تربويًا قويماً؛ ما دام غالبه قد جاء تسجيلاً لمواقف الغيرة بصورها، التي تعترف «الموسوعة»[3]، بأنها مفرطة في مرضها، نامّة على عدم ثقة الرجل نفسه بنفسه.

ثم أليس لقيمة «الغيرة» من وجوه أخرى غير غيرة الرجل على المرأة؟ بل أليس للمرأة بدورها نصيب من الغيرة على نفسها، فضلاً عن الغيرة على الرجل؟!

لقد انصبّ المجلد الخاص بقيمة «الغيرة» على (غيرة الرجل

---

(١) سورة فاطر.

(٢) انظر: موسوعة القِيَم، ٤٣: ١١ ـ ١٢.

(٣) انظر: ٤٣: ٩٨ ـ ٩٩.

على المرأة)، دون سواها من أصناف الغيرة. كما لا صدى فيه لغيرة المرأة، وإنما كل الحديث يدور عن الغيرة، وأعلامها، وقيمتها، في عالم الرجال. بل إنه ليَنظر إلى غيرة المرأة على الرجل - إن حدثتْ - على أنها قيمة سلبية، بعكس غيرة الرجل على المرأة، وقد مرّت قبل سطور حكاية (هند الهمدانية)، وما صوّرته من إمكانية افتضاح المرأة بفعل غيرتها. حتى لقد جاء في أمثال المولدين: «غَيْرةُ المرأةِ مفتاح طَلاقها»، إلى جانب قولهم: «الغيرة من الإيمان»[1]، والمقصود هنا: «إيمان الرجل»، بطبيعة الحال! ولهذا كانت غيرة المرأة تنمّ عن شعور بالنقص، يصحّ أن تشبّه بالنيران، كتلك القصص التي تقتبسها «موسوعة القِيَم» (٤٣: ١٤) بعنوان «أطفئي نيران الغيرة»، فيما لا يمكن أن يقال للرجل - وفق هذا النسق القيمي - : «أطفئ نار الغيرة»!؛ فإنها في حقّه لإحدى الكُبَر! وكأنما هذه الثقافة إذن تصادر إنسانية المرأة، وتنكر عليها أن تحمل مشاعر تشبه مشاعر الرجل، لتنحدر بها إلى قِيَم أحطّ من قِيَم الحيوان، ذلك المخلوق الذي احترم الشاعر العربي وجوده، حتى لقد أَنْسَنَهُ وأجرى على لسانه المحاورة، أليفاً كان أو حتى وحشيّاً.

وبهذا فإن «موسوعة القيم ومكارم الأخلاق» تكشف فيما تكشف عن أن جلّ ما يُطرح عادة على أنه قيمٌ عربية وأخلاق إسلامية، إنما يمثّل قيماً انحيازية إلى مجتمع الرجال، بصفة خاصة، بحيث يصحّ القول إنها: قيم ذكوريّة في منطلقاتها، أعرابية في أهوائها. هذا على الرغم مما تؤكده الدراسات من أن المرأة

---

(١) الميداني، ٢: ٦٧.

كانت - حتى في لحظات التاريخ التحوّلية وانهيار المجتمع - هي مخزن القِيَم، ومرجعيّتها الإيجابية، المعاندة لخراب الحياة[1]، في وقت يسعى الرجال فيه بأرجلهم وأيديهم إلى خراب الحياة. كيف لا، والمرأة هي (الأمّ)، منبع القِيَم، لا بالمعنى الأسري فحسب، ولكن بالمعنى الاجتماعي، والإنساني أيضاً.

(١) انظر: كلاّب، ١٠١.

مصادر البحث ومراجعه

- إبراهيم، زكريا. (١٩٦٦). **الأخلاق والمجتمع**. (القاهرة: مكتبة مصر).
- ـــ (١٩٧٢). **مشكلة الحرية**. (القاهرة: مكتبة مصر).
- الأخيليّة، ليلى. (١٩٦٧). **ديوان ليلى الأخيليّة**. تح. خليل إبراهيم العطية وجليل العطية (بغداد: دار الجمهورية).
- البحتري. (١٩٧٧). **ديوان البحتري**. تح. حسن كامل الصيرفي (القاهرة: دار المعارف).
- البخاري. (١٩٨١). **صحيح البخاري**، ضبط وتعليق: مصطفى ديب البُغا. (دمشق، بيروت: دار القلم).
- البهاء زهير. (١٩٧٧). **ديوان البهاء زهير**. شرح وتحقيق: محمد طاهر الجبلاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف).
- بيومي، محمد أحمد. (١٩٨١). **علم اجتماع القِيَم**. (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية).
- ابن تنباك، مرزوق بن صنيتان. (٢٠٠٠). **موسوعة القيم ومكارم الأخلاق العربية والإسلامية**. (الرياض: دار رواح).
- تومبسون، ميكل؛ ريتشار إليس؛ آرون فيلد افسكي. **نظرية الثقافة**. ترجمة: علي سيّد الصاوي؛ مراجعة: الفاروق زكي يونس (الكويت: عالم المعرفة).
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (١٩٧٥). **البيان والتبيين**. تح. عبد السلام محمّد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي).
- ابن حميد، صالح بن عبدالله؛ عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن ملّوح. (١٩٩٨). **موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول**

الكريم ﷺ. (جدة: دار الوسيلة).

- ابن خلدون. (٢٠٠١). **مقدمة ابن خلدون**. تح. درويش الجويدي (صيدا - بيروت: المكتبة العصرية).
- الخنساء. (د.ت). **شرح ديوان الخنساء**. (بيروت: دار مكتبة الحياة).
- دوركايم، إميل. (١٩٦٦). **علم اجتماع وفلسفة**. ترجمة: حسن أنيس (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية).
- ---- (د.ت.). **التربية الأخلاقية**. ترجمة: السيد محمد بدوي وعلي عبد الواحد وافي (مصر: دار مصر للطباعة).
- ---- (د.ت.). **قواعد المنهج في علم الاجتماع**. ترجمة: محمود قاسم والسيد محمد بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية).
- الربيع، ميمون. (د.ت.). **نظرية القِيَم في الفكر المعاصر بين النسبيّة والمطلقة**. (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع).
- ابن أبي ربيعة، عمر. (١٩٩٢). **ديوان عمر بن أبي ربيعة**. عناية: فايز محمد (بيروت: دار الكتاب العربي).
- الزلباني، محمد محمد. (١٩٧٢ - ١٩٧٣). **القيم الاجتماعية: مدخلاً للدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية، الكتاب الأول: الخلفية النظرية للقِيَم**. (القاهرة: مطبعة الاستقلال الكبرى).
- الزمخشري. (١٩٨٧). **المستقصى في أمثال العرب**. (بيروت: دار الكتب العلمية).
- سانتيانا، جورج. (د.ت.). **الإحساس بالجمال: تخطيط لنظرية في علم الجمال**. ترجمة: محمد مصطفى بدوي (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية).
- ابن أبي سُلمى، زهير. (١٩٤٤). **شرح ديوان زهير بن أبي سُلمى**. صنعة: أبي العباس ثعلب (القاهرة: دار الكتب المصرية).
- ضاهر، مسعود. (٢٠٠١). **النهضة وتفاعلاتها في العالم العربي واليابان منذ القرن التاسع عشر**. (تونس: بيت الحكمة).
- ابن العبد، طَرَفة. (١٩٩٤). **شرح ديوان طَرَفة بن العبد**. عناية: سعد

الضّناوي (بيروت: دار الكتاب العربي).

- ابن عبد ربّه. (١٩٨٣). **العقد الفريد**. تح. أحمد أمين وآخرين (بيروت: دار الكتاب العربي).
- الغَذّامي. (١٩٩٦). **المرأة واللغة**. (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي).
- فارب، بيتر. (١٩٨٣). **بنو الإنسان**. ترجمة: زهير الكرمي (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب).
- ابن فارس. (١٩٥٢). **معجم مقاييس اللغة**. تح. عبد السلام هارون (القاهرة: دار إحياء الكتب).
- الفرزدق. (١٩٨٧). **ديوان الفرزدق**. شرح: علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية).
- الفَيْفي، عبدالله. (١٩٩٩). **شعر ابن مقبل ـ قلق الخضرمة بين الجاهليّ والإسلاميّ: دراسة تحليليّة نقدية**. (جازان: نادي جازان الأدبي).
- ـــــ (١٩٩٦). **الصورة البصريّة في شعر العُميان: دراسة نقدية في الخيال والإبداع**. (الرياض: النادي الأدبي).
- ابن قتيبة. (١٣٤٢هـ). **الميسر والقداح**. عناية: محب الدين الخطيب. (القاهرة: المطبعة السلفية).
- ـــــ (د.ت). **عيون الأخبار**. عناية: مفيد قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية).
- قنصوه، صلاح. (١٩٨٧). **نظرية القيمة في الفكر المعاصر**. (القاهرة: دار الثقافة).
- كلاّب، إلهام. (١٩٩٤). «نسق القيَم في لبنان». مجلة المستقبل العربي. (مركز دراسات الوحدة العربية). ع ١٨٣، ص ص ٩١ - ١٠٩.
- مانهايم، كارل. (١٩٦٨). **الأيديولوجيّة والطوباويّة: مقدمة في علم اجتماع المعرفة**. ترجمة عبد الجليل الطاهر (بغداد: مطبعة الإرشاد).

- الماوردي. (١٩٨٤). **أدب الدُّنيا والدِّين.** شرح وتعليق: كريم راجح (بيروت: دار اقرأ).
- المتنبي، أبو الطيب. (د.ت). **شرح ديوان المتنبي.** وضعه: عبد الرحمن البرقوقي (بيروت: دار الكتاب العربي).
- محمود، زكي نجيب. **مقدمة كتاب: (سانتيانا، الإحساس بالجمال).** (راجع: سانتيانا).
- مسكويه. (١٩٦٦). **تهذيب الأخلاق.** تح. قسطنطين زريق (بيروت: الجامعة الأمريكية).
- المعري، أبو العلاء. (١٣٤٢هـ). **اللزوميات.** تح. أمين الخانجي (بيروت: مكتبة الهلال، القاهرة: مكتبة الخانجي).
- ابن منظور. (د.ت.). **لسان العرب المحيط** إعداد: يوسف خيّاط. (بيروت: دار لسان العرب).
- الميداني. (١٩٥٥). **مجمع الأمثال.** تح. محمّد محيي الدين عبد الحميد (مصر: مطبعة السنّة المحمّديّة).
- أبو نواس. (١٩٨٢). **ديوان أبي نواس الحسن بن هانئ.** تح. أحمد عبد المجيد الغزالي (بيروت: دار الكتاب العربي).
- هيجل. (١٩٧٨). **فكرة الجمال.** ترجمة: جورج طرابيشي (بيروت: الطليعة).
- ونسينك، أ. ي. (ولفيف من المستشرقين). (١٩٨٦). **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل.** (استانبول: دار الدعوة).
- وهبة، مجدي. (١٩٧٤). **معجم مصطلحات الأدب.** (بيروت: مكتبة لبنان).
- يموت، بشير. (١٩٩٨). **شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام.** تح. عبد القادر محمد مايو (حلب: دار القلم العربي).

كُتُب أخرى للمؤلِّف

١ - (٢٠٠٥). فَيْفاء: (مجموعة شعريّة). (دمشق: اتحاد الكُتّاب العرب).

٢ - (٢٠٠٥). حداثة النصّ الشعريّ في المملكة العربية السعودية: (قراءة نقديّة في تحوّلات المشهد الإبداعيّ). (نادي الرياض الأدبي).

٣ - (٢٠٠١). مفاتيح القصيدة الجاهلية: نحو رؤية نقدية جديدة عبر المكتشفات الحديثة في الآثار والميثولوجيا. (جدّة: النادي الأدبي الثقافي).

٤ - (١٩٩٩). شعر ابن مقبل، قلق الخضرمة بين الجاهليّ والإسلاميّ: دراسة تحليلية نقدية - جزءان. (نادي جازان الأدبي).

٥ - (١٩٩٨). شعر النقاد: استقراء وصفيّ للنموذج. (الرياض: جامعة الملك سعود، كلية الآداب، مركز البحوث).

٦ - (١٩٩٦). الصورة البَصَريّة في شعر العميان: دراسة نقدية في الخيال والإبداع. (نادي الرياض الأدبي).

٧ - (١٩٩٠). إذا ما الليل أَغْرَقَني: (مجموعة شعريّة). (الرياض: دار الشريف).

القيم الإنسانية من مسلّمات الطبع الإنساني السويّ في كل عصر وثقافة. ومع هذا فهي تشكلّ كل حياة الإنسان، في حالتي وعيه أو لا وعيه، أي أنها من الخطورة في البناء الشخصي والاجتماعي والحضاري، بحيث يغدو البحث فيها من أشدّ القضايا ضرورة وإلحاحاً في أمّة نابهة. فلا غرو إذن أن كانت مدار رسالات الأنبياء والرسل ومحطّ انشغال الثوار والمصلحين، في كل زمان ومكان.

و هذه الدراسة في نقد القِيَم العربية والإسلامية تجري منطلقةً من تلك المادة العلمية القَيِّمة التي حوتها موسوعةٌ نشرت في عام ١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠ م تحت عنوان «موسوعة القِيَم ومكارم الأخلاق العربية والإسلامية». وترتكز هذه الدراسة على «المقدمة» التي عقدتها هيئة الموسوعة في مجلد مستقل. وتأتي أهمية هذا المجلد من حيث هو بمثابة المهاد النظري الذي انبثقت عنه المجلدات الأخرى، بمفاهيمها «القيمة»، ذات العلاقة الجدلية بالدين من جهة والأخلاق من جهة أخرى. تلك المفاهيم التي تمثّل - من خلال كُتّابها- شريحة اجتماعية «نخبوية»، إن في مستواها التعليمي والاجتماعي، أو في معرفتها بالذات الثقافية والآخر، وعبر حقب تاريخية مختلفة.

ISBN 9953-476-66-7

